5

经典与解释

■ 主编／刘小枫　陈少明



古典传统与自由教育

什么是自由教育（施特劳斯）

教养教育与自由民主制的危机（吉尔丁）

一种被遗忘的阅读（克雷）

《诗论》简释文疏证（李　锐）

试论经学史上的几个问题（王葆玹）

華夏出版社



古典传统与自由教育

经典与解释

自由教育是从庸俗中解放出来。古希腊人关于"庸俗"有一个绝妙的词：他们称之为apeirokalia，形容缺乏对美好事物的经历。自由教育将赠予我们之于美好事物的经历。

根据事物本身的状况，我们可以期望从正确理解的人性中比从科学中获得更为直接的帮助，从敏感和精致中比从几何学的精神中获得更为直接的帮助。如果我没弄错，这就是为何现在的自由教育几乎等同于阅读古希腊经典。

——施特劳斯

就像别人被一匹良马、一条好狗或一只灵鸟取悦那样，我自己则因好朋友们而获得更高的快乐……古代的贤人们通过将它们写进书中而遗留下来的财富，我与我的朋友们一起开启它并穿行其中，而且如果我们发现了什么好东西，我们就把它挑出来，并当作一次丰盛的收获，倘若我们因此而能相互促益的话。

——苏格拉底

人不得不在二者之间选择，要么选择令人愉悦的谬见带来的心灵平静，要么选择令人烦恼的真理带来的心灵平静。哲学总在盼着世界的围墙倒塌，它突破了世界的围墙，放弃了对世界的眷恋（attachment to the world），这种放弃最令人痛苦。另一方面，诗歌如同宗教，深深扎根于对世界的眷恋。但同时，诗歌有别于宗教，因为，诗歌可以被用来服侍超脱（detachment）。由于诗歌根植于未有哲学之前的超脱，由于诗歌强化和深化了对世界的眷恋，哲学化的诗人既是恋世的，又是超脱的，是这两者之间完美的斡旋者。

——克雷

责任编辑：陈希米　田娟华
封面设计：房　子



ISBN 7-5080-3677-8
定价：35.00 元

经典与解释(5)



古典传统与自由教育

■ 主编／刘小枫　陈少明

華夏出版社

图书在版编目(CIP)数据

古典传统与自由教育/刘小枫,陈少明主编.
－北京:华夏出版社,2005.1
ISBN 7－5080－3677－8

Ⅰ.古… Ⅱ.①刘… ②陈… Ⅲ.教育－研究 世界－古代
Ⅳ.B12

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 142544 号

古典传统与自由教育

刘小枫 陈少明 主编

出版发行: 华夏出版社
(北京东直门外香河园北里4号,邮编:100028)
经　　销: 新华书店
印　　刷: 北京圣瑞伦印刷厂
版　　次: 2005年1月北京第1版
2005年1月北京第1次印刷
开　　本: 670×970　1/16开
印　　张: 20.5
字　　数: 300千字
定　　价: 35.00元

《经典与解释》缘起

西方的启蒙思潮不仅横扫了中国的学术统绪，也终结了西方的古典时代。然而，随着20世纪末的来临，启蒙思潮也免不了被自己的西方子孙横扫的命运“道术为天下裂”，无论西方还是中国学界，学问因与社会生活的变迁相适应已然支离破碎——世纪之交，新思潮、新学说风起云涌，惶然心态千姿百态。

科学与学问既不当浑然不分，亦不可渐行渐远，一者关乎种种解救时弊、整顿现实生活的实用知识，一者关乎个体乃至国家的精神教养。学问的资源不在现代以来不断推陈出新的科学原理，而在冲和古秀的历史经典。如今，无论西学、中学均面临如下抉择：要么追随现代之后学彻底破碎古典学问，要么修复古典学园、重新整顿精神教养。

“经典与解释”原为中山大学哲学系三年前出版的一部文集的书名，如今我们决意将书名变成学问的方向。重拾中西方古典学问坠绪，不仅因为现代性问题迫使学问回味古典智慧，更因为古典学问关乎亘古不移的人世问题。古学经典需要解释，解释是涵养精神的活动，也是思想取向的抉择：Errare, mehecule, malo cum Platone, qaum cum istis vera sentire（宁可跟随柏拉图犯错，也不与那伙人一起正确——西塞罗语）。举凡疏证诠解中国古学经典、移译西学整理旧故的晚近成果，不外乎愿与中西方古典大智慧一起思想，以期寻回精神的涵养，不负教书育人的人类亘古基业。

中山大学中国哲学研究所
中山大学比较宗教研究所

目　录

论题：古典传统与自由教育

古典作品研究

思想史发微

古文今刊

书评

论题　古典传统与自由教育

什么是自由教育？[1]

施特劳斯　著
一　行　译　魏朝勇　校

自由教育是在文化之中或朝向文化的教育，它的成品是一个有文化的人（a cultured human being）。"文化"（cultura）首先意味着农作：对土壤及其作物的培育，对土壤的照料，按其本性对土壤品质的提升。在派生性上，"文化"现今主要意味着按心灵的本性培育心灵，照料并提升心灵的天然禀赋。正如土壤需要它的培育者，心灵需要老师。但老师的产生可没有农夫那么容易，老师自己是学生且必须是学生。但这种返回不能无限进行下去：最终必须有一些不再作为学生的老师。那些不再是学生的老师是伟大的心灵，或者为了避免在如此重要的事情上的含糊其词，可说是最伟大的心灵。这些人实乃凤毛麟角。我们不可能在课堂里遇到他们任何一位。我们也不可能在其他地方遇到他们任何一位。一个时代有一位这样的人活着，就已经是一种幸运了。实际上，无论学生的精通程度如何，他们都只能通过伟大的书来接近不再是学生的老师，接近最伟大的心灵。因而，自由教育在于以特有的小心（with the proper care），研读最

---

① 【译按】本文（*What Is Liberal Education*）是列奥·施特劳斯出版的文集《自由主义：古代与现代》中的第一篇，原书"致谢"对此文说明如下：

"什么是自由教育？"是我於1959年6月6日在芝加哥大学大学学院"成人自由教育基本计划"第十届毕业典礼上的致辞；由C. Scott. Fletcher编入《为了社会责任的教育》一书（芝加哥大学出版社出版并再版）。

Liberal Education一词或可译为"通识教育"或"博雅教育"，但施特劳斯强调的是它唤醒个体的内在自由和卓越，而不仅是培养"博雅通识"。本文注释均为译者所加。

伟大的心灵所留下的伟大的书——在这种研读中，较有经验的学生帮助经验较少的学生，包括初学者。

这并非一项易事，如果我们考虑一下我刚才提到的程式，它似乎如此。那程式需要一个长长的评注。许多生命已经并仍将消耗在写作这些评注之中。例如，说伟大的书应该"以特有的小心"去研读是什么意思呢？此刻，我只提一个对你们任何人都很明显的困难：最伟大的心灵在最重要的主题上并不全都告诉我们相同的东西；分歧乃至各式各样的分歧撕裂了伟大心灵们的共同体。不管这种情形可能招致怎样更多的后果，但它无疑导致了自由教育不能仅仅是灌输。我还要提另一个困难。"自由教育是在文化之中的教育"。在什么文化中？我们的回答是：西方传统意义上的文化。然而，西方文化只是诸多文化之一种。把我们自己限定在西方文化，我们不是宣称自由教育不该变成一种狭隘主义吗？而狭隘主义难道不是与自由教育的自由主义理念、宽宏、心灵开放性无法共容吗？我们的自由教育观念似乎不适合这样的时代，即它意识到事实上没有人类心灵的文化（the culture of the human mind），却存在着品类繁多的文化。显然，文化若允许用作复数，就完全不同于作为单纯之物（singulare tantum）的文化，后者只能用作单数。像人们所说的，文化现在不再是绝对的，而已成为相对的。很难说清可用作复数的文化到底是指什么。作为这种含混性的结果，人们已经或明或暗地表示，文化是任一人群的共同行为模式。于是，我们毫不犹豫地谈论郊区居民风俗文化或少年帮派文化，既有合法的也有非法的。换句话说，任何疯人院之外的人都是文化的人，因为他参与了文化。在尚待开发的研究领域，就出现了至于疯人院中的病人是否也有文化的问题。如果我们对比"文化"一词的当前用法与其原初意义，就好像有人会说，花园的培育可以由这样一个花园构成，里面是乱扔一地的空锡罐和威士忌酒瓶，以及随手丢弃的形形色色的废纸。尽管到了如此地步，但我们认识到我们已不知何故地迷失了道路。因而，让我们以这样的提问重新开始：此时此地，自由教育能意味着什么？

自由教育是某种读写的（literate）教育：某种在文字（letters）之中或通过文字进行的教育。没有必要举例说明这种读写教养；每一位选民都知道，现代民主制与之共浮沉。为了理解这种需要，我们必须反思现代民主制度。什么是现代民主？据说，民主制是一种与德性相辅相成的政体：它是一种在其中所有或绝大多数成年人都禀有德性的政体，并且，既然德性要求智慧，它就是一种在其中所有或绝大多数成年人富于德性和智慧的

政体,或是一种在其中所有或绝大多数成年人理性高度发展的社会,亦即理性社会(the rational society)。简言之,民主制意味着一种扩展为普遍贵族制的贵族制。现代民主制还没有产生之前,对如此理解的民主制是否可能的疑问就已出现了。正如民主理论家中两位最伟大者之一所说的,

> 如果存在一个由诸神构成的群体,它的确能民主地统治它自己。但如此完善的统治却不适于人类。

这一安静而轻微的声音今天已变成了大功率的扩音机。

这里有一门完整的科学——政治科学,我是它成千的教授者之一——可以说,其主题不过是将民主的原初概念或可称为民主的理念与如其所是的民主加以比较。在一种极端观点、亦即这一专业中的主流观点看来,民主的理念只是纯粹的幻想,唯一有意义的是诸种民主制的行为和民主制中人们的行为。与普遍贵族制迥异,现代民主将会是一种大众统治(mass rule)——倘若不是由于存在下面的事实的话:大众并不能进行统治,反倒受治于精英、即那些无论出于何种原因处在上层或有很好的机会升到上层的人组成的群体。就大众而言,民主平稳运作的最重要的德性之一,据说是选举冷漠,亦即公共精神的匮乏;那些只读报纸体育版和滑稽版的市民,的确不是地上的盐,倒是现代民主制的盐。[①]民主因而的确不是大众统治,而是大众文化。大众文化是这样一种文化,它被没有任何智识和道德努力的最低劣的能力所占据,并是极为廉价地占据。但即便是大众文化且恰恰是大众文化,需要所谓新观念的事物的不断支持,这些新观念是那些所谓有创意的人的产品:连歌曲广告都会失去吸引力,如果它们不随时更新的话。但是,民主即使只被当成保护柔软的大众文化的硬壳,从长远来看,仍然需要一些完全不同的品质:一种献身、一种专注、一种辽远、一种深邃。于是,我们很容易懂得,在此时此地自由教育意味着什么。自由教育是大众文化的解毒剂,它针对的是大众文化的腐蚀性影响,及其固有的只生产"没有精神或远见的专家和没有心肝的纵欲者"的倾向。自由教育是一架阶梯,凭借这阶梯,我们可以努力从大众民

---

① 《新约·马太福音》·5-13:"你们是地上的盐。盐若失了味,怎能叫他再咸呢。以后无用,不过丢在外面,被人践踏了"。

主上升至原初意义上的民主。自由教育是在民主大众社会里面建立高贵气质的必要努力。自由教育呼唤着大众民主中那些有耳能听[1]的成员，向他们呼唤人的卓越。

可能会有人说，自由教育的观念仅仅是政治性的，它教条地假定了现代民主制的美好。难道我们就不能不依傍现代社会？难道我们就不能回归自然、回归到文字出现以前的部落生活？我们不是被那些成堆的印刷品——它们是如此众多的美丽而雄伟的森林的坟墓——弄得破碎、恶心和退化吗？说这种想法仅仅是浪漫主义，说我们今天不可能回归自然，是不够的：难道将来的世代，在一场人为的大灾变之后，就不会被迫生活在未开化的部落中？我们关于核战争的想法难道就没有受这种预见的影响？显然，大众文化的可恶之处（其中包括对整个大自然的旅游观光）使回归自然的愿望变得可以理解。一个未开化的社会，就其最好状态而言是由古久的祖传习俗支配的社会，那习俗追溯原初的创建者、诸神、诸神之子或诸神的学生；既然这样的社会还没有文字，后来的继承者就不能直接与原初的创建者相联系；他们也无法知道，自己的父辈或祖父辈是否没有偏离原初创建者的意图，是否没有用仅仅人为的损益去毁损神圣的消息；因此，一个未开化的社会无法前后一贯地按其"最好即最古老"的原则去作为。只有创建者留下文字，才使他们向后来的继承者直接说话成为可能。因此，企图回到未开化状态是自相矛盾的。我们被迫与书一起生活。但生命太短暂，以至于我们只能和那些最伟大的书生活在一起。在此，正如在其他方面一样，我们最好从这些最伟大的心灵中选取一位作为我们的榜样，他因其共通感（common sense）成为我们与这些最伟大的心灵之间的那个（the）中介。苏格拉底从不写书，但他读书。让我引证苏格拉底的一段论述吧，它几乎谈到了与我们的主题相关的所有应被提及的事情，而且带着一种古人特有的高贵的单纯和宁静的卓越。

> 就像别人被一匹良马、一条好狗或一只灵鸟取悦那样，我自己则因好朋友们而获得更高的快乐……古代的贤人们通过将它们写进书中而遗留下来的财富，我与我的朋友们一起开启它并穿行其中，而且如果我们发现了什么好东西，我们就把它挑出来，并当作一次丰盛的收获，倘若我们因此而能相互促益的话。

---

① 见《新约·马太福音》·11－15："有耳能听的，就应当听"。

传扬这段话的人添加了评论：

> 当我听到这些时，对我来说，不仅苏格拉底受到祝佑，他还将那些倾听他谈话的人引向了完美的高贵气质。[1]

但这个传言有缺陷，因为它没有告诉我们任何相关的事情，即苏格拉底如何对待古代贤人们的书中的那些他无法判断其优劣的章节。从另一则传言中，我们知道，欧里庇得斯有一次将赫拉克利特的著作送给苏格拉底，并问他对这本著作的意见。苏格拉底说：

> 我已经理解的部分是卓越而高贵的；我相信我所不能理解的部分同样如此；但为了理解那本著作，一个人肯定需要成为某种专门的潜水者。

作为对完美的高贵气质和对人的优异的培育，自由教育在于唤醒一个人自身的优异和卓越。自由教育通过何种道路和方式唤醒我们身上的人的卓越呢？我们无法太充分地思考自由教育注定是什么。我们听说过，柏拉图认为教育在最高的意义上就是哲学。哲学是对智慧的探求，或对关涉最重要、最高或最整全事物的知识的探求；柏拉图表明，这种知识就是德性和幸福。但智慧难以达于人，所以德性和幸福总是不完美。尽管如此，哲人并非像所指的那样极为智慧，但还是被宣称为唯一真正的王：哲人被宣称最高程度地拥有人类心灵能够具备的一切优异。由此，我们必须得出我们不能成为哲人的结论——我们也无法获得这种最高形式的教育。我们一定不能被我们经常遇到一些自称哲人的人这一实情给骗了。因为那些人采用了一个可能是行政便利所必需的模糊表达，他们通常不过是说他们是哲学系的人士。但期待哲学系的人成为哲人，如同期待艺术系的人成为艺术家一样的荒谬。我们不能成为哲人，但我们可以热爱哲学；我们可以努力进行哲学化思考。这种哲学化思考首先且主要地在于倾听伟大哲人之间的交谈，或者更普遍更审慎地说，在于倾听最伟大的心灵之间的交谈，因而也在于研读那些伟大的书。我们应当倾听的

---

① 以上两段引文出自色诺芬：《回忆苏格拉底》第一卷第六章，参见吴永泉中译本，第37～38页，北京：商务印书馆，1984。

最伟大的心灵决不只是西方的最伟大的心灵。阻碍我们倾听印度和中国的最伟大心灵的东西仅仅是一种令人遗憾的贫乏：我们不懂他们的语言，而且我们不可能学习所有的语言。

再重复一遍：自由教育在于倾听最伟大的心灵之间的交谈。但这里我们面临着一个不可抗拒的困难，即这一交谈没有我们的帮助就不会发生——事实上我们必须促成那交谈。最伟大的心灵们在独白。我们必须把他们的独白转换为对话，使他们“肩并肩”进入这一“聚会”。甚至在写作对话时，最伟大的心灵们也仍在独白。当我们看看柏拉图的对话录时，我们发现在最高等级的心灵中间从来没有对话：所有的柏拉图式对话都是在一个较高者和次于他的人们之间进行。柏拉图显然感到人无法写出两个最高等级的人之间的对话。于是我们必须去做某些连最伟大的心灵都不能做到的事情。让我们直面这一困难——这困难过于巨大，以至于自由教育看来是荒谬的：既然最伟大的心灵们在最重要的事情上彼此相互矛盾，他们就迫使我们去裁决他们的独白；我们不可能相信他们任何一人所说的东西。另一方面，我们不能不注意到，我们并不胜任做这种裁决者。

大量肤浅的错觉让我们看不见这一事态。不知何故，我们竟相信自己的观点比那些最伟大的心灵的观点更高、更优越——或者因为我们的观点是我们时代的，而我们的时代由于迟于最伟大的心灵们所属的时代，所以能够被假定为优越于他们的时代；或者还因为，我们相信他们中的每一位就其观点而言是正确的，但并非像他所声称的那样是绝对的正确：我们知道，并不存在完全真实的实质性观点，只存在一个完全真实的形式性观点；这个形式性观点在于一种洞察，即任何全面的观点都与特定的视角(perspective)相关，或者说，所有全面的观点都是彼此排斥而没有一个完全真实。使我们看不见真实境况的肤浅的错觉可以全部归结为：我们是，或能够是，比过去最智慧的人更聪明。于是，我们被导向这样的角色：不是成为专注和温良的倾听者，而是成为指挥或驯狮员。但我们仍必须面对让我们敬畏的境况，这种境况肇生于一种必要性(necessity)，即我们要努力成为更加专注和温良的倾听者，也就是裁决者，然而我们尚不能胜任这一角色。对我来说，这一境况的原因是我们失去了所有我们能够信任的完全权威的传统，丧失了给我们以权威性引导的习俗(nomos)，因为我们直接的老师以及老师的老师们相信，一个完全理性的社会是可能的。在这里，我们每一位都被迫用自己的力量寻找方向，无论这些方向可能有

怎样的缺陷。

除了其固有之物外,我们不能从这一活动中获得其他安慰。哲学,我们已经知道,必须谨防希望成为有启示性的东西[①]——哲学只能是一种内在的启示。只有经常地理解一些重要的事物,我们才能发挥自己的理解力,这一理解活动可伴以对理解的领会、对理解的理解、对认知的认知(noesis noeseos),而且这是如此优越、如此纯粹、如此高贵的一种经验,以至于亚里士多德把它归之于上帝。这种经验完全不依据于我们主要理解的事物是令人愉快还是令人不快,美丽抑或丑陋。它使我们认识到,所有的恶在某种意义上都是必然的,倘若我们想要理解的话。它使我们能以上帝之城的好公民的精神接受降临于我们身上的恶,而且很可能是让我们心碎的恶。在意识到心灵的尊严的同时,我们也意识到人的尊严的基础以及世界的善。不管我们认为这个世界是创造的还是非创造的,它都是人类的家园,因为它是人类心灵的家园。

作为与最伟大心灵们的不断交流,自由教育是一种在最高形式的温顺(modesty)中的锻炼——虽不能说这温顺就是谦卑(humility)。同时,自由教育是一次勇敢的冒险:它要求我们完全冲破智识者及其敌人的名利场,冲破这名利场的喧嚣、浮躁、无思考和廉价。自由教育要求我们勇敢,这意味着决心将所接受的观点都仅仅当成意见,或者把普通意见当成至少与最陌生和最不流行的意见一样可能出错的极端意见。自由教育是从庸俗中解放出来。古希腊人关于"庸俗"有一个绝妙的词:他们称之为apeirokalia,形容缺乏对美好事物的经历。自由教育将赠予我们对美好事物的经历。

① 出自黑格尔:《精神现象学》"序言:论科学认识",参见贺麟、王玖兴中译本第6页,北京:商务印书馆,1996。

自由教育与责任

施特劳斯 著
肖 涧 译

"成人教育基金"向我约稿，要我写篇有关自由教育与责任的文章，我的第一反应是，这可不是什么愉快差事。尽管我自己在很多地方都得听命于教育局，因此也得听命于各种教育服务机构，我在考虑与教育有关的事时（如果我要考虑的话），都心怀敬畏。这种敬畏既源于感恩和理解，又夹杂着无知。我认为自己的工作和责任在于：在课堂上竭尽所能；在和学生的谈话中循循善诱，无论他们是不是正式注册的学生；最后也是最重要的一点，对自己钻研的学问应该全力以赴。从这种意思上来讲，我把教育作为自己教学和研究的主题。但是，我总是只考虑教育的最好或最高目的——过去对圣贤王者的教育，很少关注教育实施的条件和如何实施。我认为，最重要的条件在于教育者自身的素养和被教育者的资质。在教育的最高形式中，这些条件很难全部达到，也不可能靠人力完善。我们唯一能做的事情就是，不干涉教育者和被教育者之间的交流，并且阻止旁人的干涉。至于教育应该如何实施，一旦人们知道教育对一个人来说意味着什么，明白了教育的目的，实施的问题自然就清楚了。当然，此处有一些经验之谈。几乎每年我都要和我所在系里的高年级学生会面一次，与他们讨论如何在大学中讲授政治理论。有一次，一个学生问我，能否提供一个有关教学的普遍规则。我回答道："总是假设在你班上有个沉默的学生，他无论在理智还是性情上都远胜过你"。我这句话的意思是，不要对自己的重要性评价过高，最应该看重的是自己的义务和责任。

我最初准备这篇文章时，之所以感到困惑还有一个原因，这个原因关系到"责任"问题。因为显而易见，自由教育并不等同于责任，但它们又

不能彼此分离。在谈论自由教育和责任之前,有必要先弄清楚它们各自是什么。目前"责任"这个词使用非常广泛,我自己时不时也得用它,比如刚才就用到过。从经常被使用的意义上来说,"责任"是个新行话(neologism)。我相信它是诸如职责、良心、美德这类词的时髦代替物。我们常说,某个人是个有责任心的人,前几代人可能会说他正直、有良心或有美德。如果一个人能为自己的行为承担后果——例如谋杀,那他就是个有责任心的人。有责任心和有美德相去甚远,因为,责任心仅仅是成为善人或恶人的条件。用责任心取代美德,我们由此表明自己比祖先们更容易满足。或者更确切地说,我们假定人只要有责任心就有美德,或者恶人都不会为他们的行为负责。如此理解的责任和英国人有时使用的"高尚"(decency)一词相似。比如,一个人救了某个陌生人的性命,这个陌生人如果是英国人,他可能会这样表达谢意:"您真高尚"。我们似乎厌恶"宏大的"旧词,连它们指涉的事物也一并厌恶。我们会出于精明的处世态度选择一些感情色彩不那么强烈的词,让它们听起来更合乎情理。不管怎样,我的困惑来源于对自己无知的认识——对用责任来代替职责和美德意味着什么的无知。

在教育专家们面前演讲"教育和责任"这样的题目,我的确感到自己底气不足。但是,后来了解到他们只不过希望我解释在那次"什么是自由教育"的演讲中的两个句子,我长舒了一口气。那两句话如下:

> 自由教育是我们尝试从大众民主上升到原初意义上的民主的阶梯。自由教育是在民主的大众社会中创建一个贵族统治的努力。

追本溯源,"自由"一词最初的时候和现在一样,富有政治意味。但其原初的政治意义与现在的政治意义几乎是对立的。最开始,自由人指行为自由的人,与奴隶相区别。因此,"自由"针对的是奴隶制度,并且以它为前提。奴隶是为他人——他的主人而生活的人。在某种意义上说,他没有自己的生活:他没有属于自己的时间。与此相反,主人的所有时间都属于自己,他可以研习适宜自己的政治和哲学。然而,许多自由人也形如奴隶,因为,他们几乎没有时间是属于自己的,不得不为了生存去工作,然后,又为了第二天的工作而休息。没有闲暇的自由人是贫民,他们在市民中占大多数。真正的自由人是能够以适宜自由人的方式生活的人,是有闲暇的人。他是拥有一定财富的贤人(gentleman),但对财富的管理,

更不用说获取，不会占用他太多时间，可以经由他对训练有素的管理人的监督得以妥善安排。贤人可以是贤明的农夫，而非商人或企业家。但如果他太多时间都在乡村度过，他就没有足够的时间从事适宜自己的活动了。因此，他必须生活在城邦。如果他或他的同伴不进行统治，他们的生活将受到那些并非贤人的城邦民众的控制；如果贤人不是城邦中不受质疑的统治者，如果城邦的政体不是贵族制，那么，他们的生活方式亦不会安然存在。

人通过教育——自由教育使自己成为贤人。在希腊语中，“教育”一词由“孩子”一词衍生而来，那么教育、尤其自由教育至少最初指的不是成人教育。希腊语中“教育”一词与“游戏”一词有亲缘关系，贤人们的活动则主要强调其严肃性。他们是严肃的，因为他们总关注最重要的事情，关注那些本身值得严肃对待的事情，关注灵魂和城邦的良好秩序。对有潜质成为贤人者的教育，是对贤人生活的游戏性的预期（playful anticipation）。它首先在于性格和品味的塑造。这种教育来源于诗人。贤人对技艺的需要几乎毋庸多言：除了阅读、写作、计数、算账、投矛和马术，他还必须掌握管理家庭和城邦事务的技艺，能用高贵的言行把这些事务处理得井然有序。贤人获得这种技艺的方式多种多样：与更年长或更有经验的贤人尤其政界元老交流、从传授讲演术的职业教师处获取教诲、阅读有关历史和旅行的书籍、深思诗人的作品等，当然还有参与政治事务。所有这些活动都要求年轻人和他们的长者同时具有闲暇；拥有闲暇，才能使我们所说的那类特定的富有贤人得以存在。

上述事实引出了社会正义问题，社会的最好形式是由贤人们根据自己的权力行统治。正义的政府是根据社会全体的利益，而非仅仅一部分人的利益行统治。因此，贤人有义务向自己和他人说明，他的统治对城邦的每个人或整个城邦来说都是最佳选择。但是，正义要求平等的人被平等对待，而又没有充足理由说明：贤人从本性上来讲高于庸人。贤人的教养确实要优于庸人，但如果教育从摇篮时期就开始的话，人类中绝大多数天性上都有能力接受同样的教养；在贵族制中，某个个体是否有机会成为贤人或者必然成为恶人，仅仅是由出生的偶然性决定的，因此，贵族制是不正义的。对此，贤人的回答如下：从整体而言，城邦是贫困的，它无法把每个城民的孩子都培养为贤人；倘若你坚持认为，社会秩序必须在可容忍的严格程度上与自然秩序保持一致，即天性上或多或少相同的人也应该在社会或习俗上保持平等，那你只不过在导致一种普遍的单调（universal

drabness)状态。只有根据狭隘的正义概念——这种概念源于嫉妒的不高尚冲动,人们才会选择千篇一律、单调乏味的平顶房,而不选择另外一种建筑:它从单调的宽阔地基上升为独具特色、式样雅致的高台,从而给其每一处的地基也增添了一分优雅和特色。富有的、出身良好的人必定占少数,而贫困、出身低微的人必定占多数。然而,似乎没有什么充分理由足以说明,为什么这个家庭就被尊为高贵,而那个家庭就注定寂寂无名——这样的选择至少看起来是任意的。否认某些老贵族家庭有可能靠犯罪起家,的确是愚蠢的,但是,相信那些老贵族家庭的后代是第一批拓荒者和战时领袖或国会领导的后代,是我们应该感恩的家庭的后代,似乎更为得体,也更为可信。

不凭借统治者的名号,贤人也可以行统治;他们的统治基础是公众选举。但是,这种安排由于下述原因而不令人满意。从严格意义上讲,这可能意味着贤人应该对普通人负责,即上层人对下层人负责,但是,这种负责可能与天性相悖。贤人追求美德,因为,美德本身值得追求;但其他人颂扬美德,仅仅是把它当作聚敛财富或沽名钓誉的手段。贤人和其他人在人的目的或最高形式的善上存在分歧;他们在首要原则上南辕北辙。因此,他们不能真正达成共识(参阅柏拉图,《克力同》,49d2－5)。贤人不能充分明了地向他人描述自己的生活方式。为了庸人的福祉,贤人对自己负责,但他们不可能对庸人负责。

如果有人对贤人统治概念表示满意,即使这概念不甚严格,其中暗含的原则也必然引领他拒绝民主制。粗略地说,民主制是由居住在城邦中的成年男性行统治的制度,他们当中只有一小部分人受过教育。因此,民主制的指导原则并不是美德,而是自由——城邦中的每个人都按自己喜欢的生活方式而生活的权利。我们拒绝民主制,因为,它是未受教育者的统治。在此举个例子就足以说明问题。智术师普罗塔戈拉(Protagoras)来到民主城邦雅典,企图教育民众,或者靠教授通过言行管理家庭和城邦事物的艺术——政治术来获得收入。虽然民主社会设想每个人都拥有政治技艺,但大多数人由于缺乏条件,不能通过教育获得这项技艺。普罗塔戈拉必须假定,城邦的民众可以借助神圣的天赋获得这项技艺,而此种天赋只有通过人类的奖惩措施才变得有效:真正的政治术——使人不仅遵守法律而且制定法律的艺术是通过教育、最高形式的教育获得的,而最高形式的教育必定是由能支付它的人维持的。

总而言之,原初意义上的自由教育不仅培养公民责任心,还要求公民

践行这种责任。通过成其为所是，贤人们意欲用最直接、最不含糊、最毋庸置疑的方式设定社会的基调：光明正大地行统治。

为了理解我们的观点，有必要在现有观点的基础上更进一步。成为贤人的活动据说是政治和哲学。对哲学可以有宽泛和严格的理解。如果宽泛地理解，哲学就是现在所谓的种种智识兴趣（intellectual interests）。如果严格地理解，哲学指追求最重大事物的真理、或追求全面广泛的真理、或追求关于整全的真理、或追求作为整体的科学。如果将政治与严格意义上所说的哲学做一比较，我们就会发现，哲学比政治更高一级。政治是对某种目的的追求，好的政治就是对好的目的的正当追求。明确和负责地划分好的目的与不好的目的。并不以政治为先决条件。哲学必定是超越政治的，因为，经由人类行为创造的、从而也是飘忽易逝的事物是以恒常的、不灭的事物——如人类灵魂的天然秩序——为先决条件的。以此为出发点，我们可以区分正确和错误的行为。

哲学为自由教育增添了一层新意蕴：自由教育、尤其文科教育，是为研习哲学所做的准备。这意味着，哲学超越贤人品质（gentlemanship）。贤人之所以为贤人，乃因为他们相信并接受某些事物，而这些事物不过是哲人探究和质询的主题。因此，贤人的美德与哲人的美德并不全然相同。差别的标志之一是，为了能够完成自己特有的职责，贤人必须富有，哲人却可以是贫穷的。苏格拉底就生活在赤贫之中。有一次，他看见一群人尾随一匹骏马，争先恐后地观看并啧啧称赞。他感到很惊讶，就靠近马夫问道："这马是不是很有钱。"马夫盯着他，觉得他不仅无知，简直就是有点不正常："马怎么可能有任何财产？"听了这句话，苏格拉底明白了一无所有的马成为良驹是正当的，只要它拥有天性美好的灵魂。那么，苏格拉底尽管贫穷，成为好人也是正当的。由于哲人没必要变得富裕，他就不需要捍卫自己财产的一整套合法技艺——例如辩论术；他也不需要养成在这方面或其他方面自我申称（self - assertion）的习性，而贤人的美德中则必然包括这一习性。尽管有上述种种差异，贤人美德仍然是哲人美德的反映；或者可以说：贤人美德是哲人美德在政治上的反映。

这是对贤人统治最好的注脚。贤人统治只是哲人统治的反映。无论就其天性还是就其所受教育来说，哲人都是最优秀的人。哲学更多地是追求智慧，而非占有智慧，只要哲人活着，他的教育就会不止；成人教育等同于成为卓越。因为，一个人可能得到的最高类型的知识不像其他知识那样轻易就能随心所欲地使用；相反，人们需要不断回到最高知识的起点

去再次获得。这便引出如下后果:就贤人来讲,人们很容易区分对有贤人天素之人的游戏式教育和贤人本身的严肃工作;但就哲人来讲,这种游戏和严肃的简单区分却不再站得住脚,因为,哲人只思考最重大的事务,我们不能无视这个事实。即便没有其他原因,单单由于这个原因,哲人行统治也不可能。这就导致哲人将被贤人、即要被比他们低等的人统治的难题。

为了解决这一难题,可以假设哲人不是城邦的组成部分。换句话说,作为城邦教师这一组成部分的只有祭司(priest),那么,城邦的目的与哲学的目的便不相同。如果贤人最好地代表了城邦,贤人的目的和哲人的目的也不相同。贤人身上所体现出来的自己与庸人之间的关系,甚至更适用于形容哲人和贤人之间的关系,以及和其他所有非哲人的关系——哲人与非哲人的所思所想不可能真正相同。哲人与城邦之间有着一种根本的不均衡。指导政治事物的稳健原则是:不要惹是生非,要偏爱已确定的事物胜过未确立的,要认可最先占有者(the first occupier)的权利。对上述原则,以及任何使人联想到上述原则的事物,哲学都保持拒不服从的姿态,因此,哲学的命运也有起有落、或好或坏。哲学只能与城邦共存。如柏拉图在《王制》(又译《理想国》)中所言:只有在哲人行统治和接受哲学训练的城邦中,迫使哲人参与政治事务才是正义的。在其他城邦中,即在所有现实的城邦中,哲人所拥有的人类最高的天赋并不都来源于城邦,因此,他也没义务参与城邦事务。柏拉图在《克力同》中的说法与此如出一辙。在《克力同》中,柏拉图避免使用"哲学"一词,并指出:哲人确实在城邦中受益良多,因此,哲人不得不至少是被动地遵守城邦的法律,即使这法律不正义,并且受城邦之命而死去,但他没有义务参与政治活动。哲人作为哲人,对城邦所负的责任只限于通过做自己的事情、完善自己来增进城邦的福祉——哲学有一种人文化或教化的效果。城邦需要哲学,但即便是对于不彻底的哲学,也只是间接地需要。柏拉图把城邦比作洞穴,只有崎岖陡峭的顶部才能接触到阳光,这说明:城邦作为城邦,与其说是向哲学敞开着,不如说向哲学关闭着。

对于真正的贵族政体成为现实的可能性,古典作品并没有抱任何幻想。在所有的现实目标中,它们满足于贤人和民众共同行统治的政体,这种政体由民众从贤人中选举政府首脑和国会成员,并要求他们在任期结束时进行自我总结。混合政体概念是这种思维的一个变种。在混合政体中,贤人们组成参议院,在民众议会和作为社会军事力量首领的君主(选

举产生或世袭)之间,参议院占有重要位置。混合政体和现代共和制的概念有直接联系。为了避免引起误解,我们最好立刻强调现代共和学说与其古典原型之间的区别。现代共和学说源自人在本性上都是平等的说法,由此导出国家统治权属于人民的论断。然而,该学说也清楚,这种统治方式只不过是确保了每个人的天赋权力;它通过区别统治权和政府,并要求最基本的政府权力应该彼此分立来保障个人的权利。这种政体的活力据说在于每个个体改善其物质状况的欲望,因此,它是由商业和工业精英,而非由作为土地所有者的贤人行统治。

现代共和制的充分发展要求每个人都有选举权。选举秘密进行,并且选举权不应该由于财产、宗教和种族等原因被剥夺。另外,政府行为应在最广泛的程度上接受公众监督,因为,政府既然代表人民,就应该对人民负责。但对人民的责任、即选举者的责任,无法作出法律限定,这是现代共和制最明显的症结所在。在共和制的早期阶段,该症结的解决方法是,对人民进行宗教教育,这种教育以《圣经》为基础:每个人都必须为自己的行为和思想对上帝负责,上帝对人做出审判,用洛克的话来说,正确的理性伦理(rational ethics)如同数学一样,超出"散丁和商人、纺织女工和挤奶女工"的能力之外。另一方面,同样是洛克建议,英格兰贤人们要求自己的于孙遵循普芬道夫(Puffendorf)《自然权力》的教导:"(在那里)他们将被告知人的天赋权力,社会的起源和基础,以及由此而产生的责任"。洛克的《关于教育的若干思考》(*Some Thoughts Concerning Education*)是为贤人、而非"那些低劣的人"而作的。因为,如果贤人"一旦通过教育获得正确的方向,他们会很快将其他人也引入正确的轨道"。我们由此可以假设,贤人受到召唤而代表人民行动,他们通过自由教育为此做准备。自由教育首先是在"良好教养"方面的教育——洛克心目中良好教育的典型是古希腊人和古罗马人,他提倡的自由教育,某种程度上要求人们熟悉古典文学:"我认为,拉丁文对贤人来说绝对必要"(Ep. Ded. ,pp. 93 - 94,164,186)。

在《联邦党人文集》(*Federalist Papers*)中,洛克的不少观点被阐述得很清楚。只要提出这些文章是某个 Publius① 的作品,就足以表明它们与古典思想之间的联系。《联邦党人文集》极为严肃地探讨了人类能力的多样性和不平等,这些特性在对财产的追逐中彰显出来,但该书并没有忽视商业和政府

① 【译按】1787 年美国制宪会议之后,支持新宪法的三位联邦党人汉密尔顿、麦迪逊和杰伊以"Publius"为笔名发表了一系列文章。

的区别。按汉密尔顿的观点，机械工和制造者明白，"商人是他们天生的庇佑者和朋友"，是他们天然的代表，因为，商人有"既得的财富"。在需要商讨审议才能做出决定的议会中，如果没有财富，绝大多数情况下，最优秀的自然能力都毫无用处。同样，富有的地主是土地拥有者利益的天然代表。土地所有者和金钱所有者之间天然的仲裁者是知识阶层。因为，以学问为职业的人在社会中没有真正特殊的利益，从而比其他人更容易考虑"社会的总体利益"。确实，为了成为人民的代表，有时可以使用"在选举时经常使用的邪恶手段，并获得成功"。但是，这种糟糕的状况毕竟是例外。按照规定，代表必须是负责的土地所有者、商人和知识阶层。只要选民没有腐化，他们就有公平的机会从下述三类人中选出决策和执行的代表："拥有最高的智慧和美德来洞悉并追求社会的公共利益"的人、在"功绩和才干"方面出类拔萃的人、在"能力和美德"方面出类拔萃的人（参见 Nos. 10,35,36,55,57,62,68）。

在大多数有利情况下，保持权力均衡的人是以学问为职业的人。在最好情况下，汉密尔顿的共和国是由知识阶层统治的共和国。这不禁让人想起哲人的角色，不过，仅仅是让人想起罢了。以学问为职业的人有可能至少是受过自由教育的人吗？他们可能主要由律师组成。没有人比柏克更尊敬法律和律师了：

> 上帝禁止我对那个职业哪怕是含沙射影地使用任何贬损的语言。它是另一种教士身份（priesthood），管理神圣的正义仪式。

然而，柏克又认为，有义务把律师在国会中的统治描述为有害的：

> 我认为……法律是第一位和最高尚的人类科学，是比其他种类的知识的总和都更要刺激和鼓励知性（the understanding）的科学。但是，除了那些出身幸运的人之外，法律对同等程度地开启和释放人的心灵却不是那么适用。

因为，言及"法律上和制度上的"与言及"审慎的"并非一码子事。

> 立法者应该做律师不能做的事情；因为，除了理性与平等的伟大

原则和人类常识而外,没有其他规则束缚他们。[1]

显然,心灵的自由要求对"理性与平等的伟大原则"的理解,对柏克来说,它们与自然律是相同的。

但是,穷究代议政府可能产生的特殊缺陷没必要。柏克的晚辈,约翰·密尔致力研究代议政府与自由教育的关系。有人说,密尔把这两个主题彼此完全分离,这并非夸大其辞。在他的《圣安德鲁斯就职演说》(*Inaugural Address at St. Andrews*)一文中,密尔认为,自由教育即便不是教育"自然和命运的眷顾者",也是教育那些"不至于受环境影响很早就中断了学术研究"的人。密尔演说中的许多观点值得我们再三思考。在他看来,古典文学在"教育意图"上的优越性在于,古典文学向我们传达"生活的智慧":

将古典语言作为我们最好的文学教育,我们将由此打下伦理文化和哲学文化绝好的基础。

比"内容"更令人叹服的是"形式":"我们必须牢记,他们比我们有更多时间,他们主要为拥有闲暇的阶层写作",我们则"为了匆忙阅读的人而匆忙写作"。古典作品的遣词造句恰到好处,从不"冗长啰嗦"。[2]但是,自由教育对有合法统治权的"鱼龙混杂的议会"几乎没效果,这种议会的统治者通常除了有一条"灵活的舌头蛊惑选民而被选上"而外,并不具有制定法律的资格。为了确保"知识阶层"作为代表的资格,密尔认为,赫尔(Hare)和法弗斯特(Fawcett)提出的均衡代议制(proportional representation)是最好的模式。他认为,这种方案既绝对可行,又拥有"出众的优点"。

代议政府与现代文明一样,其自然趋势是朝向共同的平庸。而且,这一趋势由于选举权的下移和扩大得到增强,其结果是,将最重

① 《柏克文选》(*The Works of Edmund Burke*, *Bohn Standard Library*), I 407, II 7, 317－318, V295.

② 詹姆士·密尔和约翰·密尔:《论教育》(*On Education*, F. A. Cavenagh 编, Cambridge University Press, 1931),页 151－157。

> 要的权力交到比共同体最高层受教育者越来越低等的人手中……不得不承认,在根据这种错误模式而建立的美国民主制中,共同体中最有教养的成员,除了那些愿意放弃自己的观点和判断标准,成为在知识上劣于他们的人的传声筒而外,都不曾为国会和国家立法机关效力。何况,这些人又是不可复得的。如果出于好运,那些被启蒙的和爱国的美国共和制的缔造者们曾经考虑过诸如赫尔先生这样的计划,那么,联邦议会和州议会中可能已经出现了不少非凡的人物,民主制也会因此避免自己所遭受的猛烈攻击和自己身上最难克服的邪恶之一。

只有保证或至少不排除社会最优秀分子在政府中充当代表的均衡代议制度,才能将"现在大兴其道的所谓民主制,以及现代民主制理念的特有根源",转化为"民主的真正类型",即原初意义上的民主。

由于并非全然错误的原因,密尔开出的药方即便不被认为毫无价值,也是远远不能解决问题的。或许,由于密尔自己也认识到了这一点,他转而在国家的另一部分人中寻求解救之道。从议会代表并不必然是"国家最优秀的政治头脑的集合"这一事实出发,密尔得出结论:为了"技艺高超的立法和行政",人们"在对国家严格负责的情况下,必须确保受过特殊训练和有特殊经验的少数人的知识获得和智力实践"。[①]密尔似乎暗示,伴随着民主制的发展和成熟,具有公众精神的知识分子能够而且也应该在公共机构中充任中、高级官员。这种希望必须有如下先决条件:官僚体制可以转型为名副其实的公务员体制;官僚和公务员的特殊区别在于,公务员是受过自由教育的人,他所受的教育对他履行职责具有决定性影响。

请允许我总结上述论述。鉴于现代共和制的原初概念,我们目前的困境似乎是由对人民的宗教教育的衰落和对人民代表的自由教育的衰落所引起的。就宗教教育的衰落而言,我不仅指绝大部分民众不再接受宗教教育。尽管在当前情况下,思索这一事实以外的东西是不必要的。宗教教育是否能在我们的支配下恢复其原初力量,这一问题超出今年阿登屋研究所(Arden House Institute)的研究范围之外。但是,我仍然忍不住

---

① 密尔:《关于代议政府的思考》(*Considerations on Representative Government*, London, S. d.)页93,95,101-102,133-140,155。

要向你们提出下列问题:我们目前对成人自由教育的关注,我们对这种自由教育的期待,难道不是由宗教教育的衰落所导致的真空引起的吗?这种自由教育不是意味着执行以前由宗教教育所执行的职能吗?

自由教育有能力执行这种职能吗?

要回答这些问题,讨论我们困境的另一面——统治者的自由教育的衰落所引起的困境——显然更为容易。根据密尔的建议,我们必须考虑,是否应该提高对未来公务员的教育,以及应该提高到何种程度。或者换句话说,他们现在接受的教育是不是严格意义上的自由教育。如果答案是否定的,我们不得不提出更为宽泛的问题:现代的大学和学院是否行自由教育?大学体制能否进行改革?思考大学中政治科学系和法学院教学方法的一些必要改革措施似乎更为谦逊,也更相关和实用。我头脑中的改革方案较少注重教学科目,更关注教学重点和方法;能够扩展和加深理解力的教学就应该鼓励,不能鼓励那些最多也只能带来目光短浅的和无原则的效率的做法。

我相信,没有人会误解上述论述,以至于将教育已不再是一种公众力量和政治力量的荒唐论断归咎于我。然而,人们不得不说,一种新型的教育或一种教育的新方向已经占了支配地位。正如原初意义上的自由教育由古典哲学支撑一样,新型教育的支撑(如果不是它的存在)源于现代哲学。在古典哲学看来,哲人的目的与非哲人实际追逐的目的大相径庭。当哲学的目的等同于能够被所有人实际追求的目的时,现代哲学就出现了。更明确地说,哲学在现代被断言为基本上从属于能够被所有人实际追求的目的。我们已经谈到过,贤人与非贤人的差别根本上是哲人与非哲人之间的差别。如果这个说法不错,由于哲人的目的,或更为一般的本质上超越了社会的目的将会与非哲人的目的发生冲撞,贤人的目的也会与非贤人的目的发生冲撞。就这方面而言,现代哲学观念根本是民主化的。现在,哲学的目的不再是对永恒事物的非功利沉思,而是要取消人类阶层的划分。由此理解的哲学似乎是受《圣经》博爱思想的启发,因此,有阶级意识的哲学应该被谴责为受邪恶的傲慢之心控制的异教。人们也许会怀疑,《圣经》启示的说法是否合理,甚至怀疑它是否是在完全真诚的情况下提出的。无论如何,这种说法认为:现代概念是"现实的"、"此世的",或者说平实的;古典概念却与现代概念正相反,是"理想的"、"天国的",耽于幻想的。如此说法有助于我们进一步弄清二者的概念,同时站在现代精神的一边。哲学或科学不再是自身的目的,而是服务于人类

的力量。这种力量使人类更长寿、更健康、更富裕。匮乏的经济曾是所有早期社会思想的一个心照不宣的支配原则,如今,匮乏的经济将被富足的经济取代。科学和手工劳动之间的巨大差别将被科学家和工程师的顺利合作所取代。根据原初的概念,掌控伟大事业的人应该是哲人科学家(philosopher - scientist)。所有的事情应该由他们为人民完成,而这些事不是人民可以做的。在刚开始的时候,人民对这些"新型术士"的才能相当不信任。因为,他们牢记那条戒律:"行邪术的人,不可容他存活"(《出埃及记》22:18。【译按】原文为"行邪术的女人,不可容她存活")。为了让人民乐于接受这些新才能,必须进行大众启蒙。启蒙是新型教育的核心,与新型科学的传播和普及相同。大众科学推广的第一步是面向公爵夫人和伯爵夫人,而非纺织女工和挤奶女工。普及的科学在措辞的优雅和魅力方面,通常超过本来意义上的科学。第一步也就激发了随后的步骤,它们按照恰当顺序进行。启蒙注定要成为普遍的启蒙,自然天赋的差别似乎不再具有传统赋予它的重要性;方法被证明为是天性不平等的心灵之间的良好平衡器。尽管仍然只有极少数人会发明和发现,但发明和发现的结果可以传达给所有人。这一伟业的领导者不再完全依靠正规教育的作用来使人们摆脱对来世幸福的关注,从而为了现世的快乐而工作。研究没有做的、或不能做的事情,贸易替它做了:贸易受新发明和新发现极大的推进和鼓舞,其重要性超过了宗教——贸易联合所有民众,宗教则将人分类。

但是,我们应该如何在道德上进行教育?

贤人目的与非贤人目的的等同,意味着对美德的理解发生了变化。古代认为,美德是由于其自身的缘故而值得选择,现在,这种理解已经被另一种对美德的工具性理解所代替:诚实不过是最好的策略,这种策略有利于便利的生活和舒适的自我保护。美德的意义变得狭窄了,以至于最终"美德"这个词几乎废置不用。前道德的(如果不是非道德的)对尘世利益的关注与对灵魂德性的关注之间,不再需要真正的信仰转变,所需要的只是从未启蒙的自我利益到启蒙的自我利益之间精明的过渡——甚至这种过渡也非完全必要。有人认为,倘若可以通过正确的政治、经济制度让不合理的行为无利可图,那么,至少绝大多数人会合理行事。正确制度的构想和执行已经被视为比自由教育对性格的塑造更重要。

然而,让我们一刻也不要忘记事物的另一面。

正是出于正义的要求,社会等级和自然等级之间应该有一层合理的

对应关系。由于早期社会根本匮乏的事实,在早期的制度构想中,缺乏这层对应关系。随着社会的逐渐富足,发现和承认曾经存在于传统贵族政治观念中的伪善(hypocrisy)要素逐渐成为可能;现存的贵族政体被证明是寡头制,而非真正的贵族制。换句话说,从自然的不平等与社会的不平等并无多少关联这一前提出发,人们可以越来越容易地申辩:就实际和政治而言,我们可以安全地假定,所有人在天性方面平等,所有人都具有相同的自然权利。人们以这个经验规则为主要前提,得出每个人都有权利获得与别人相同的机会这一结论:在生来就被认为不相同的民族中,人类天性不平等的理论有用武之地。它导致有的民族拥有机会、有的没有,有的则拥有过多的机会。因此,废除诸多的不正义和至少变得不正义的事物是可能的。这种想法被引入到一个宽容的时代。"博爱"在古代更像是人恰当对待弱者的美德,现在,则成了至高无上的美德——善成为怜悯的同义词。

起初,哲人科学家被认为是这一进步事业的管理者。由于他没权力,他必须通过君主来完成自己的使命,控制权实际在君主手中(如果君主被启蒙过的话)。但是,随着启蒙运动的进程,人们不再需要君主的监护。权力可以交给人民。确实,人民也并非完全听从哲人科学家。但是,除去君主也不是完全听从社会科学家这个事实而外,社会如果想要维持下去,听从哲人科学家就变得越来越必要。在自上而下的启蒙和人民践行启蒙之自由的方式之间,仍然存在着巨大鸿沟。人们甚至可以这样谈论一个民族:在它被启蒙以前,其人民能够拥有自己的所有自由吗?如果能够,它将如何对待自己的自由?甚至如何对待它已经接受到的不完美的启蒙?

一个显而易见的解决办法是,表面上反对启蒙,实际上反对被启蒙的专制君主。据说,每个人都有权享有政治上的自由,参与国家统治,因为,每个人都有作为人——一个道德存在者的尊严。能够被称为绝对善的不是对永恒的沉思,不是心灵的培养,更非优良的教养,而是一种良好的意图。在拥有良好意图方面,每个人都和其他人的能力相当,完全不需要教育。因此,没受过教育的人甚至比受过教育的人更有优势:自然的声音或道德律令的声音在他们心中比在那些受过教育的人心中更为清晰和坚决。受过教育的人由于其思想的精微深奥,反而把道德心淹没掉了。这种信念对于我们理解下面的论断不是唯一的起点,也非最好的起点,但它却是目前最为方便的起点,这个论断是:美德是民主制的原则,也只是民

主制的原则。由此而来的结论之一是:雅各宾党恐怖专政不仅惩罚行为和言论,也惩罚意图。另一个结论是,人必须尊重每个人,仅仅由于他是一个"人",而不论他怎样使用自己的意志和自由。这种尊重是赋予每一个不是罪犯或疯子的人的政治权利,而不管这些人是否成熟到足够实施这些权利。这种推理让人想起由于洛克的攻击而变得不朽的另一推理,它得出的结论是:人们可以砍掉暴君的头,但对这位君主只有心怀崇敬。有的民族还处于来自下面的政治自由和来自上面的启蒙之间,在这样的民族中,以上提到的观念依然存在。

到目前为止,我谈到的是哲人科学家。这意味着,我所假定的原初概念、十七世纪的概念还依然存在。但是,在此期间,哲学与科学已经分离。哲人不再需要成为科学家,科学家也不再需要成为哲人。只有 Ph. D(哲学博士)的称谓才让我们想起过去的时光。在从此分离的两种思想能力中,科学占据了统治地位。科学是我们时代唯一的权威,我们的时代被称为科学普及的时代。这种意义上的科学不再与智慧有任何本质上的联系。如果一个科学家、甚至大科学家恰好在政治和私人生活中都十分明智,这不过是偶然。宗教教育和自由教育富有成效和非凡的张力被我们现在看到的民主思潮和专家政制(technocracy)思潮的张力所取代。在过去七十年间,没有科学的和理性的关于"价值"的知识的说法,被越来越多的人所接受。这种说法认为,科学或理性没有能力辨别善的目的和恶的目的。我们不能否认,由于功利主义习惯的残留,大多科学家和个别的社会科学家仍然认为,在大多数情况下,健康、合理的长寿、财产是理所当然的好东西,科学必须找到保护和获得它们的方式。但是,这些目的不能再声称它们曾经拥有的论据;它们现在似乎被某些欲望支配,而这些欲望"在客观上"并不高于与它们对立的欲望。由于现在的科学不能证明它为之寻求方法的目的是正当的,在实践中,科学必须满足其顾客所追求的目的,或科学家个人碰巧所属的社会所追求的目的,因此在大多数情况下也是民众追求的目的。我们在此处必须忽视仍然幸运地保留一些力量的早期传统;我们必须忽视它们,因为随着时间的推移,它们的力量将遭到越来越多的侵蚀。如果我们现在只关注什么是我们社会特有的或者说我们社会的特征,我们看到的不过是大众口味和高标准、但严格说来是无原则的效率之间的相互作用。技术人员(如果不是没有责任心的话),对民众的要求都有求必应;但是民众,他们作为民众不会对任何人负责,也不会为了任何事物而对任何事物负责。正是在这种情况下,在此处的我们

以及国家中的其他人一道提出了有关自由教育和责任的问题。

在这种情况下，没有接受过足够教育的人注定对教育、对决定教育的目的和方法有不合理的强烈影响。而且，科学的进程导致一种不断增长的专门化，其结果是：人的责任有赖于他成为某方面的专家。科学教育有丧失其价值的危险——使人类变得广博和深邃。在此基础上可能构建的唯一的普遍科学——逻辑学或方法论，成为技术人员的或为了技术人员的科学。因此，在一种新的普遍主义（universalism）中，人们开始寻求专门化的解救之道；由于我们空间视野和时间视野的扩大，这种普遍主义变得几乎不可避免。我们试图通过下述方法摆脱专门化带来的狭隘：对诸如普通文明课程这样的事物的浅薄化，将所有民族在经济、科学、艺术、宗教和政治所有方面的历史恰当地比作无休止的电影，以有别于挂满图画的画廊。由此提供的辉煌场景，最好也不过是令人兴奋和愉悦的，却并非具有启发和教益。希罗多德的一百页——不，十页著作，也比按我们时代统治思想所著的卷帙浩繁的作品更能把我们引向"一"和人类事物多样性的神秘统一。此外，人类的卓越或美德不能再被视为人类天性朝向天性所适的事物或自身"爱欲"（eros）的目标的完满。由于"价值"被认为实际上是约定俗成的，道德教育的位置应该被调整，或更为确切地说，通过语言和其他象征的调整所取代，或被适应社会的调整所取代——可社会本身是值得怀疑的。

那么，自由教育在大众民主内部的前景是什么？受过自由教育的人在民主制内部重新获得权力的前景又是什么？

我们不能溢美民主制，因为，我们是民主制的朋友和同盟。尽管我们不能在民主制暴露自身和人类卓越的危险上保持沉默，我们也不能忘记这一明显的事实：通过给予所有人自由，民主制也给予那些关心人类卓越的人自由。没有人阻止我们培育我们自己的花园和设置我们的前沿阵地——它们将被许多公民认为是对共和国有益的和值得赋予话语权的。毋庸质疑，最大的努力是成功的必要条件，但绝非充分条件。因为"人总是充满希望，永不放弃，无论他们面临何种命运和痛苦"。我们确实被迫成为专家，但是，我们可以努力成为最重大事物的专家，或者更为简单和荣耀地说：成为必需之事的专家。根据事物本身的状况，我们可以期望从正确理解的人性中比从科学中获得更为直接的帮助，从敏感和精致中比从几何学的精神中获得更为直接的帮助。如果我没弄错，这就是为何现在的自由教育几乎等同于阅读古希腊经典。

没有比阅读古代经典更好的开始了。

我们一定不能期望自由教育会成为普遍教育,它将总是一小部分人的义务和特权。我们也不能期望受过自由教育的人成为一种政治力量,因为,我们不能期望自由教育会引领所有受惠于它的人都能以同样方式理解自己的公民责任或在政治上达成一致。马克思——共产主义之父和尼采——法西斯主义的继祖父(stepgrandfather)接受的自由教育所达到的水平,我们根本无法企及。但是,也许有人能说,他们犯下的巨大错误使我们——经历过他们所犯错误的人更容易再次理解那句老话:智慧与节制密不可分,因此更容易理解,智慧需要对正确的宪法或者对导致立宪主义的原因毫不迟疑地保持忠诚。节制可以帮助我们避免两重危险:充满幻想地期待政治和懦弱地轻蔑政治。因此,所有受过自由教育的人将会在政治上保持节制。正是由于这种方式,受过自由教育的人的声音将再次响起,即便在市场中也能被听到。

如果事先没有经过可靠诊断——并且这个诊断没有被无根据的希望或对权力的恐惧所窜改——那么,思索我们所患疾病的药方没价值。我们一定得知道,我们必须从几乎无希望处寻找希望(hope almost against hope)。我的这种说法来自异敌(foreign enemy)给我们带来的威胁,他们既野蛮又冷酷,既见识短浅又阴险狡诈,但是可以被抑制。只有通过合理的恐惧,即埋葬我们的事物也必然埋葬他们,他们才会被抑制。想到药方,我们可能被迫满足于治标的方法。但是,我们不能把治标与治本混淆起来。我们必须牢记,对成人的自由教育并不只是一种正义行为:对一些人的补偿——这些人在年轻时由于贫困没有机会接受与他们天性相宜的教育。成人的自由教育也必须是对另一种教育的缺陷的补偿,这种教育只有在名义上是自由的。

最后,自由教育与人的灵魂相关,因此,它对机器几乎没什么作用。如果自由教育成为机器和产业,除了在收人和公众效应,在表面的光彩和魅力方面,它将与娱乐业并无二致。但是,自由教育在于倾听安静和细微的声音,由此不能听闻喧闹的声音。自由教育追寻自然之光(light),由此回避舞台之光(limelight)。

教养教育与自由民主制的危机

吉尔丁(Hilail Gildin) 著
魏朝勇 译

【编者按】施特劳斯为恢复古典的教养教育(或称"自由教育")传统作出了不可磨灭的历史贡献。但施特劳斯致力恢复古典的教养教育的政治背景怎样呢？他的学生、创办并主编《解释：政治哲学学刊》的吉尔丁教授的这篇文章试图作出说明，可视为对施特劳斯的《自由教育与责任》一文的解读。原文本来还附有吉尔丁教授与古列维奇教授的长篇讨论，因篇幅所限从略。

试图理解施特劳斯(Leo Strauss)的《现代性的三次浪潮》(The Three Waves of Modernity)的最后一段，是下文的反思将要采取的形式。该段全文如下：

> 从上述评论中可得出政治结论。自由民主制理论与共产主义理论，肇兴于第一次和第二次现代性浪潮；第三次浪潮的政治涵义被证实为法西斯主义。然而，这个无可争辩的事实并不允许我们回到现代思想的初期形态；不可摈弃或遗忘尼采对现代理性主义或理性的现代信仰之批判。这是自由民主制危机的至深因由。理论危机不必然导向实践危机，因为，比之斯大林主义抑或后斯大林主义的主义，自由民主制的优越性可谓显明昭彰。尤为重要的是，与苏联政制和德国法西斯截然不同，自由民主制的有力支持源自一种决不可称之

为现代的思想方式:我们西方传统的前现代思想。①

在这一段中,施特劳斯没有断言民主制的事业因遭受尼采的批判而前路渺茫。照施特劳斯看,尼采的确使得再在现代政治哲学早前供奉的根据上建立民主制的理由成为不可能,尽管这些根据起初说服人们为民主制而奋斗,并一度是有关民主制的习常争讼的重要部分。我以为,施特劳斯的意思是指,尼采的激进历史主义及其最重要的继承者,已经让人无法再度相信自然状态或实践理性之不受拘束的自我立法或历史进程(作为通达或完结于人类自由与尊严之普遍认同的基本进步过程)的理性。在施特劳斯看来,社会科学家当中事实—价值区分的持续性力量充分证明,对这些根据的可靠性的信念已受动摇。现代自由民主制的至深因由便潜匿在这种情形最为明显的表现形式里。

施特劳斯说,理论危机未必导向实践危机(不排除在某些非特定的状况下可能如此)。然而,极为惹人注目和刺激思想的是施特劳斯的总结性声明:我们西方传统的非民主(虽说不上是反民主)的前现代思想究竟能给予当今自由或立宪民主制以怎样有力的支持?

施特劳斯拒不接纳把古典思想家描绘成民主主义者的某些当下企图:

> "古典思想家是好的"与"民主是好的"之前提,无法证实"所以,古典思想家是好的民主主义者"之结论。不承认古典思想家把民主制作为一种劣等政治制度加以弃绝,将是可笑的。

他觉得古典思想家意识到民主制因纵容之故容忍了哲学。苏格拉底之被雅典处死确认而非否认这一论点,如果考虑苏格拉底被允许为了他的卓著声名进行论辩的时间长度的话。

> 可柏拉图不以为这是决定性的思考。因为,他关心的不仅是哲学的可能性,而且是适于调节政治进程之稳定的政治秩序;他且相

① 施特劳斯,《政治哲学》(*Political Philosophy: Six Essays by Leo Strauss*, Indianapolis: BobbsMerrill,1975),页98。第二次世界大战把德国法西斯作为立宪民主制的敌人给清除了。这就是为什么人们常常说起它的敌人,好像只是苏联政制。

信，这样的一种秩序取决于古老家族的优势[①]。

如施特劳斯所见，这仿佛让自由或立宪民主制的事业变得很糟糕。自由民主制将在两个传统之间寻找自身，一个是支持它却不再稳固的传统，一个是施特劳斯感到依然稳固却决不赞同它的传统，但这可能导致某些人猜想，施特劳斯之所以偏爱立宪民主制而非其苏联政制敌手，实际上与苏格拉底忠诚于雅典的理由一脉相承。由于民主制（不论古代还是现代的）珍爱如人所愿的生活的自由，它故此容忍哲学，而苏联政制则相反。一定程度上，施特劳斯的著作反映了他忧虑哲学的当前危机——按他的意见，根本上是现代自由主义的理论危机——好像足以使人相信，他的政治偏爱来自他对哲学未来的关切。

但是，倘若以为施特劳斯担忧立宪民主制的命运（仅在某种程度上与哲学的命运相联），那将是一种错误。如同苏格拉底，他不只在一种意义上方属公正。他对自由民主制的支持与他拥护政治的犹太复国主义相匹俦。熟悉施特劳斯的人未曾怀疑他之关怀以色列的深度与真诚度，熟悉他的人也不会觉得，这种关怀是基于确信哲学的命运以某种神秘方式建靠于以色列的救赎。他不思虑这类事情。他果断地支援政治的犹太复国主义，即使他对它的认可是有条件的：

> 政治的犹太复国主义的首要关怀不过是犹太人从千年颓败中的净化，或恢复犹太人的尊严、荣耀、及骄傲……
>
> ……通过与传统犹太思想的和解……犹太复国主义促成了以色列国家的建立以及与此相随的净化（这是犹太复国主义的最初目的）；犹太复国主义于是为五湖四海的犹太人谋取了福祉，不论他们承认与否。然而，犹太复国主义并没有解决犹太问题。因其理念的狭隘（尽管宏伟），它不可能解决犹太问题……在宗教意义上，或许不只在宗教意义上，以色列的国家是加路特（Galuth）的一部分。有限的，相对的问题可以得到解决；无限的，绝对的问题却难以解决。换句话说，人类无法建立一个没有矛盾的社会。从各种观点看，犹太

① 施特劳斯，《什么是政治哲学？》（*What Is Political Philosophy*? New York: Free press, 1959），页36。

> 人似乎是选民,至少在这种意义上乃如此,即就其是社会或政治问题而言,犹太问题是人类问题最显白的象征。①

在紧接着的下文里,施特劳斯着手比较自由民主制与苏联政制所提供的解决犹太问题的途径。

> 自由主义与国家和社会之间的差异共浮沉,或与受法律保护却不为其干扰的私人领域之认同共命运,鉴于此种理解,宗教作为特定的宗教尤其归属私人领域。自由主义国家无疑不会"歧视"它的犹太公民,当然,它本质上也不可能甚至不愿意去阻止个人或群体对犹太人的"歧视"。在业已指明的意义上说,承认私人领域意味着允许私人"歧视",意味着保护私人"歧视",因而实际上怂恿它。自由主义国家无法提供解决犹太问题的办法,由于如此解决办法需要针对各种"歧视"的法律禁令,也即废除私人领域,否定国家和社会之间的差异,乃至破毁自由主义国家。这样的破毁将绝对不能解决犹太问题,正如苏联的反犹政策在我们的时代所彰显的那样。有一种说法是愚蠢的,它以为那种反犹政策违背共产主义原则,因其抵触共产主义原则以致分离了共产主义原则与共产主义运动。苏联的存在应归功于斯大林的决断,这决断不是等待西方无产阶级的革命(也就是说不是等待其他人将为苏联做些什么),而是在单一的国家建立社会主义;在这个国家里他的言辞就是法,不择手段、极尽残忍,而这些手段事实上包括了以前得到成功运用的办法(虽说不上由希特勒发明):大规模地谋杀党员和反犹措施。无可否认,苏联政制没有变成国家社会主义通常所是的东西,即反犹意识形态的俘虏,但它以毫无原则的方式行使反犹措施,无论何时何地它们像是权宜之策。这一情形只不过进一步证实我们的观点,即自由主义国家所提供的令人不安的"解决犹太问题的办法"胜过苏联政制的"解决办法"。②

---

① 施特劳斯,《古代的自由主义和现代的自由主义》(*Liberalism, Ancient and Modern*, New-York: Basic Books, 1968),页 228 - 230。至于现代计划宏伟的一面,见《古代的自由主义和现代的自由主义》,页 255 - 256;以及施特劳斯,《关于马基雅维里的思索》(*Thoughts on Machiavelli*, New York: Free Press, 1958),页 297;另见施特劳斯,《城邦与人》(*The City and Man*, Chicago: Rand McNally, 1964),页 89。

② 施特劳斯,《古代的自由主义和现代的自由主义》,页 230 - 231。

依循施特劳斯，裨益或伤害哲学的原因，不是古典思想家在判定一种政治制度是如何好或坏时唯一留意的事，这从我们早前引用的那段文字中可以见出：他确信柏拉图不仅关心哲学的可能性，而且关心政治的稳定性和政治的调节。所有这些合意的事情在同样的城邦里并不总能得以发现，雅典与斯巴达之间众所周知的反差使之一目了然。但是，这难道没有指向我们早先提出的问题的答案吗？它难道没有告诉我们，在古典教诲中，是什么激励着自由民主制的事业吗？某一程度上，古典教诲断定法律的职能比专制（tyranny）更可取，它也为自由或立宪民主制优越于苏联政制或德国第三帝国备具了一种基础。

施特劳斯和古典思想家赞成法治而非人治且反对独裁政府，其实不是人人都能明了。这是由于他们尽管毫不犹豫地拥护法治，但他们的赞许有所保留。他们相信，法治本身承受着无可避免的缺陷。实事求是地讲，盖因立宪政府乃是人所能合理期求的最好的政府，他们以为于立宪主义明智的支持者而言，重要的是在支持它的时候要准确看到它的严重缺陷。为了使富有思想的读者明白这些缺陷是什么，他们有时会谈到对智者或卓尔不群者或懿明僭主之绝对统治（absolute rule）的赞美。在亚里士多德的著作里，那些论及德馨之士绝对统治之环境的段落可谓恰切，大体上不至于误导他的评注者忽视他对立宪政体的拥戴。而苏格拉底、色诺芬和柏拉图常常难得如此幸运。虽然不可回避诸如麦克维恩（McIlwain）和辛克莱尔（Sinclair）等学者的看法，他们评说柏拉图的《政治家》是对法律统治深思熟虑的捍卫，但《理想国》中绝大部分令人难忘的段落已经塑造了这样的看法，即柏拉图的观点恰是考量最好的政体：按照这种意见，柏拉图的最好政体是由一个或多个哲学王实施的绝对统治。施特劳斯在《论僭主政治》（*On Tyranny*）中指出，苏格拉底因他的教诲让人联想到“专制的”（tyrannical）观念而受责备，色诺芬也因追随并传播那种“专制的”教诲而受怀疑。在我们的时代，我们已见证了这种误解的更新。一定程度上，人们意料施特劳斯倡导对古典政治哲学特别是柏拉图政治哲学的回归，偶尔还会相信施特劳斯及其学生们衷爱由他们自己实施的绝对统治，而不喜欢立宪民主制。我想，正是这一情形导致一个声名显赫的愚人宣称，列宁主义者或施特劳斯主义者决不允许在耶鲁大学获得终身教席。科耶夫（Alexandre Kojève）作为施特劳斯哲学上的对手和友人，在关涉“专制的”教诲对施特劳斯意味着什么的问题上，从未抱有一丝怀疑：

照施特劳斯看,色诺芬完全意识到西蒙尼德(Simonides)所给予的那种建议之必然的乌托邦特性。他相信后者所描绘的"开明的"与"得人心的"专制是一种无法得以实现的理想,而因其目标指向,他的对话必当让我们确信,事实上最好在试图建立专制之前放弃一切专制的念头。于是,施特劳斯和色诺芬似乎恰恰摈弃了"专制的"政府之观念[①]。

至于这一要点,由于科耶夫不赞同施特劳斯,他在一篇长长的评论文章里向施特劳斯的《论僭主政治》提出商榷,施特劳斯随后给予了答复。比之着手阅读这种学术交流以及引发交流的著作,那些企图理解施特劳斯政治哲学的实际涵义的人不会做得更好。[②]为了明白"专制的"教诲如何让人发觉政治的限度,回忆20世纪30年代丘吉尔著名的警告不无助

① 科耶夫,《僭政与智慧》(Tyranny and Wisdom),见施特劳斯,《论僭主政治》(*On Tyranny*, Ithaca: Cornell University Press, 1963),页146,斜体字部分;另见施特劳斯,《论僭主政治》,页102-103。

② 这种意见交流再现于《论僭主政治》,页143-226。至于尚在讨论中的富有思想且全面的研究文章(我不同意其中的某些结论),见 Victor Gourevitch ,《哲学与政治》(Philosophy and Polites, Ⅰ-Ⅱ),载《形而上学评论》(Review of Metaphysics),22(1968):页58-84,281-328。我之不同意 Gourevitch,源于他对施特劳斯理解通俗美德与真正的或哲学美德之区别的解释。Gourevitch 认为施特劳斯把两类美德视作互为排斥,而两者的融合、中间状态及"妥协"是不可能的(至于 Gourevitch 的施特劳斯解释与一些施特劳斯学生的解释之间差异的说明,我十分感谢 Leonard Grey 的帮助)。可见,照 Gourevitch 的看法,施特劳斯没有给洞悉"出身高贵之人、统治者或创建者"的真正能力差异提供根据(《哲学与政治》,页305):这三者仅是通俗美德的例子,而且同样缺乏真正能力。通过这种有关一切真正的"智识美德"的阐释而否定杰出的政治家和创建者,依我看是不能公正地对待施特劳斯的思想。仅给出一个例证,施特劳斯在《城邦与人》页139)中谈论《理想国》时说道:

> 根据最好的政体、完全公正的秩序、正义或哲学,可以看到政治生活或政治的伟大性丧失了许多——如果不是全部魅力的话;只有创建者和立法者的伟大性之魅力似乎经受得住最严苛的检验。

除了最为绝妙的人的可能性,好像存在着令人惊叹的人的可能性。对它们的诠解,部分是由关涉爱若斯(eros)的教诲所提供的,这爱若斯与"通过名声渴望不朽"相一致,其等级高过爱若斯的另外两种形式,尽管不是最高的等级(《城邦与人》,页110)。为了取得不朽的荣耀,创建者必须拥有它。创建者的荣耀预设了区分健全与不健全、优良与低劣的政治秩序之可能性。那种可能性并不依赖于把出身高贵之人看作最高的人的类型,正如马基雅维里和科耶夫的例子所充分显示的,他们俩都没有把出身高贵之人看作一种类型,如施特劳斯一样,他们俩基于人类状况的理解,具有强烈和极为真实的政治偏爱和信念。无可否认的是,出身高贵之人在施特劳斯所喜好的古典时代的政治解决方案中,比在马基雅维里和科耶夫的解决方案中占有更重要的位置。

益。回想起来,显而易见的是,如果丘吉尔的警告得到及时注意,英格兰(或人类)本该免遭无边的苦楚。英格兰的立宪政府就其重要方面而言不是很好或甚为贤明(后来愈发明显)。然而,谁会真的相信英格兰在那期间变成专制会更好呢?智者的绝对统治实非可能,这是一个纯粹的事实,然而这一事实并没有阻止人们有时得为它的缺席付出高昂的代价。那代价反而帮助解释为什么诉诸专制的诱惑会让同时代的政治生活处于危险之中。古典政治哲学,乃"摆脱一切盲信,因它知道恶无法得到根除,所以它明白人对政治的期望必须适度",在施特劳斯看来,它给那种诱惑提供了最好的解毒剂。[①]于理解前现代政治哲学所能给予立宪民主制的支持来说,领会古典传统对立宪政府的赞同和对专制的拒绝当属必要。但这领会还不充分。立宪政府能够采取多种形式。既有立宪君主制,也有立宪民主制。至此,我们所说的并没有阐明立宪民主制的限定。依施特劳斯之见,它没有说明为何"相对各种形式的专制,民主制是当前唯一适用的选择"。特别是它没有足够清楚地显示施特劳斯的意旨,虽然施特劳斯断言:

> 不难证明,古典论争无法像当今普遍认为的那样轻易得到处理,而且与我们时代中一切可行的选择相比,自由或立宪民主制更接近古典思想家的要求。[②]

施特劳斯在概述有关自由或立宪民主制的古典论争中诉诸的原则,为亚里士多德的《政治学》的每位读者所熟识。同时也为普通人所知晓,不论他或她是否听说过亚里士多德:

> 我们,甚至我们共产主义的同代人,也认为把相等之物给予相等之人以及不等之物给予能力不等之人,乃是正义。[③]

我们将主要关注这个原则对于谁该统治的问题所蕴涵的答案。我们首先将用一种亚里士多德在《政治学》中分析过的非同寻常的境况,来考

① 施特劳斯,《什么是政治哲学?》,页28。比较施特劳斯,《城邦与人》,页63,131-132。
② 施特劳斯,《什么是政治哲学?》,页306-307;施特劳斯,《论僭主政治》,页207。
③ 施特劳斯,《什么是政治哲学》,页37。

虑这个原则的政治涵义,然后检验它应对现代技术造成的境况之后果。

在《政治学》最后两卷,亚里士多德构建一种贵族政治乌托邦。公民身份在这个政体中限定于亚里士多德的出身高贵之人,他们把青春奉献给伦理美德和实践智慧的获取,把成年生命消耗在美德和智慧的训练中。亚里士多德提出的问题是,他们是否会由他们当中最好的人来永久地统治,或者他们是否都会参与统治并接受统治。让我们作一个看似可信的假设,即亚里士多德的贵族中的一些人将凌驾他们的绝大多数同伴,无异于说伯克(Burke)和丘吉尔凌驾他们的绝大多数国会同党。为什么亚里士多德的贵族不会被他们(兼有最好的血统与最好的天赋)当中的那些人统治呢?亚里士多德对这个问题的回答值得深思。我通过伯恩斯(Laurence Berns)的译文引证一段《政治学》的内容:

> 因是之故,如果某些人是出类拔萃的,如同我们相信诸神和英雄是超凡脱俗的一样,首先具有身体和心灵的巨大优越性,那么,统治者相对被统治者的卓越当是毋庸置疑且昭然若揭;显然,就都一个样的众人而言,有人统治,有人被统治,总会更好。

亚里士多德继续指出,德性的优越不与身体的优越紧密相联,因而难以鉴别。亚里士多德得出的结论是,德性的优越甚至德性的巨大优越,即便在最好政体提供的最佳状况下亦非清晰明朗,纵然它在那里可得到适当的呈现。亚里士多德之于统治的最高命名,即实践智慧与伦理美德的杰出优越性,在于它政治上能够成为有效和有益之前,肯定会被要求一致认同所冲淡。亚里士多德的出发点好像更务实,与此相比,柏拉图的一亚里士多德要求统治者的不是理论智慧而是正直和实践智慧——从亚里士多德更为务实的原则立场,达至柏拉图由更加高远的原则立场得出的有关城邦之界限的相同结论。在政治上说,亚里士多德的贵族政体中全体公民必须被视作平等。正义要求把相等之物给予那些能力相等之人。因此,一切人都应当有权参与统治并接受统治。

导致亚里士多德的最好政体中一切公民平等的原则,通常不具平等主义的政治后果。当他为绝对王制(由懿德高风之人统治心甘情愿的臣民)予以辩护时,亚里士多德借助了这个原则。可是,如亚里士多德所察,这样的王制全然是往昔之事,但多数人(无论是健全或不健全的各类人)的统治完全是现今之事。王制属于政治生活的开端,彼时城邦微小,

高德之上珍稀且无与伦比。亚里士多德断定王制如今不会出现,因现时的城邦庞大并由相似的人组成;没有人在政治上相关的德性方面绝对胜过他人,这德性对成为支配他人的君王来说算是正当。[①]在严格的意义上,不论德性所保有的政治上相关的不平等是否足够证明贵族制堪为正当,倘若考虑到亚里士多德提及的令人失望的事实,甚至让人怀疑无处可觅整一百个天生德善高贵之人。[②] 亚里士多德的贵族政治乌托邦似乎不比他的王制更适合于那时的城邦。他说,在这些城邦里,难以建立的是稳固的政体而非民主政体。此外,这些城邦中,多数人统治好像也应是亚里士多德的权利原则的一种需求。亚里士多德之不同寻常地解决政治问题的可行方案(其中问题的关键归因于中产阶级),意味着表明这样的城邦如何建立我们所谓的健全和守法的民主制,以及亚里士多德所谓的"polity"(政体)。在亚里士多德,大城邦的缺点乃是限制什么是政治上行得通的多数人(无论是健全或不健全的各类人)之统治。但它们确实有一个补偿性优点:鉴于大中产阶级的存在,在那里建立政体至少可能。据亚里士多德说,大中产阶级的存在恰好对不健全的民主秩序产生稳定性影响。[③]亚里士多德的贵族政治乌托邦的公民当中普及的平等,比其政体的公民当中建立的平等,保持了更高水平。第一个建基于德性,第二个建基于德性阙如的能力大致平等。不过,所有这些情形诉诸的原则依然相同如一。

我们一直在讨论的原则不是平等主义。它要求把不等之物给予能力不等之人。但是,由于为了服从法律,能力差异应该明显,所以立宪政府将会平等地对待能力不等隐而不露的那些人。法律忽略无法牢牢把握的能力差异。如我们所见,一定条件下,这原则确乎具有平等主义后果。施特劳斯一再声称在匮乏的经济体系已被富裕的经济体系取代的状况下实施这个原则,将导致对立宪民主制的争议。确实,那个替代物(富裕的经济体系)预示"极具风险的无限的技术进步",施特劳斯远远不能确定这进步的有利特征。[④]他无法明确从道德和政治控制中解放技术的决断是安全的。

---

① 亚里士多德,《政治学》,1286b18 22,1313a3 -8,1287b41 - 1288a6。另见施特劳斯,《城邦与人》,页37。

② 亚里士多德,《政治学》,1302a1 - 2。

③ 亚里士多德,《政治学》,1296a9 - 18。

④ 施特劳斯,《论僭主政治》,页207。

> 我们没有权利夸赞一种显然缺少道德和明智的决断所创造的态势,即便这决断是善意的。

"但是",他接着又说,

> 我们不可逃避那种态势;富有德性及明智地对它施以影响是我们的责任①。

如果在匮乏的经济体系中,人们能够合理期求的最好政体是施特劳斯所谓的开通或伪装的贵族制,那么在富裕的经济体系中,人们可以合理企望的是自由或立宪的民主制。以下一段重要文字提供了有关两种制度的论点:

> 在社会的等级制度与自然的等级制度之间应当存在合理的一致,这是正义的需要。古旧的谋划中欠缺这样的一致,已得到匮乏之基本事实的辩护。随着日益增加的富裕,领会并承认已经渗透到传统贵族制观念中的伪善成分变得愈发可能;现存的贵族制被证明是寡头政治,而非贵族政治。换句话说,赞成这些预设——自然的不平等与社会的不平等关系甚微;从实践上或政治上说人们可以妥当地假设一切人生来平等;一切人具有同样的自然权利——已变得愈加容易,倘若人们利用这个粗浅的常识作为主要前提得出这种结论的话,即每个人应该如他人一样得到相同的机会;起初,自然的不平等在与种族因素相区别的机会之使用、不使用或滥用中有其正当的位置。这样,废除诸多不义或至少废除诸多已然不义的事物便成为可能②。

该段在关系到现代政治哲学家的教诲以及(因循施特劳斯)从古典的(也是日常的)权利原则实施于日益增加的富裕状况所得出的结论之间,揭示了富有兴味的重叠。但重要的差异仍然未变。例如,霍布斯希望一切人生来平等的主张是确切的真理,而不是浅薄的常识。施特劳斯所

---

① 施特劳斯,《什么是政治哲学》,页311。

② 施特劳斯,《古代的自由主义和现代的自由主义》,页21。

得的结论与使人想起的现代教诲之间的差异是,现代教诲既教条又生硬。它们不只在富裕的经济体系中显得有效。它们被断定为何时何地都有效。不过,就我们的时代而言,那种重叠尚未消失。据我所知,非常敏锐地探究这种重叠的著作,是施特劳斯的学生雅法(Harry Jaffa)研究林肯和南北战争的《国会分裂的危机》(*The Crisis of the House Divided*)。

如果施特劳斯是正确的,那么,奴隶制是富裕的经济体系不再容忍的一种不义之极好范例。其不义在古代曾受到古典作家的公然抨击。亚里士多德在某种极端的情形下辩解奴隶制乃属正当,但在绝大多数情形下,他谴责这种制度的实际存在。可是,古典思想家没有认真地提议废除奴隶制,由于匮乏的泛滥,他们根本不企盼废除它。亚里士多德不打算说出预言,但解释了奴隶制将于何时消失:当乐器将在命令的语词或聪明的先取音指挥下运转时,当运输工具自己迂回行进以及拨片自己进行竖琴弹奏表演时。现代技术和日益增加的富裕使得奴隶制变成人们不再需要容忍的不义,因而也是人们不再能够容忍的不义。雅法力图表明(在我看是成功地表明),亚里士多德的政治哲学比任何现代政治哲学,尤可更好地阐明在美国民主制面临的最大危机期间,林肯的演讲、行为与思想的正当性。

施特劳斯罕有不经反思教育问题而谈论自由民主制的危机。

这是因为,古代民主制意味着全然无知者的统治,它被古典思想家视作劣等政治制度。民主制的现代倡导者怀抱的希望是,民主制可通过教育其成员而经受这种批评。当今教育之品质,用教养教育的标准来衡量,是施特劳斯的主要关怀之一。了解到施特劳斯认为现代民主制还无法达其目标,这不会让人惊奇。在他的课程中,他不时把柏拉图的《理想国》对民主制陈述与托克维尔(Tocqueville)有关民主制的描述进行比较。据说,两种政体都致力于自由。但是,《理想国》在我们面前建立的政体是多姿多彩的,并表现出最大的多样性特色,而托克维尔所描述的政体展现了肇生于无形却近乎不可抗拒的顺从倾向的一致性。那种强制的成果便是施特劳斯所指的大众文化。教养教育是抵抗大众文化的努力。自由民主制事业的尊严有点取决于这种努力是否至少部分地成功。自由民主制与苏联政制之间的本质差异是,自由民主制把某些事物看作比自身更神圣。这些事物不仅包括艺术、宗教和哲学,而且几乎囊括一切,无论高尚或卑贱,它们属于私人领域。苏联社会不可能视任何事物比自身更神圣,或许除了它自身的某种未来状况。对于自由民主制来说,事实的可信一

定程度上依赖于在它视尊严高于自身的事物当中发现可信,在确实比它的尊严更高的事物当中找到可信。自由民主制依旧是伟大的西方传统令人费神的宅库,同时在其自身内窝藏了破坏它的意向:欠缺思想的因循守旧和大众文化同样有害于圣经信仰和真正的哲学思想。这些破坏性意向是现代民主社会的大众特性未曾预料和无意识的结果,而不是摧毁西方传统的恶毒意图的后果,此种纯粹的事实使得它们更少力量或危险。自由民主制以一种西方传统值得的方式、一种挑战性机遇,努力保护西方传统。这是它与苏联政制的另一个本质差异,并使施特劳斯坚定地支持自由民主制,即便他对它的赞许不是且不可能是无条件的。

20 世纪的哲学危机令以西方传统应得的方式延续西方传统的努力变得复杂,这危机乃是质疑哲学是否值得如传统上所一直追求的那样继续存在。鉴于哲学是教养教育的固有组成部分,人们惯常认为,哲学是对传统的简单回归,而这传统似乎不足取。施特劳斯让这个困难成为他的主题。他没有天真地假定,真理或理性或神的本性是荒谬的迷信,虽然他清楚它们在 19 与 20 世纪受到多么激进的挑战。他相信,向这挑战轻率地屈服并不是对它的合适回应。他设法在这挑战赖以凭靠的观点和它们最重要的选择之间,达成富有思想性的对峙。教养教育如他所理解,实践了此种意图,而鼓舞其实践的乃在于这种努力。可以不致误导地补充说,在终生献身于我们业已描述的教养教育的过程中,施特劳斯发现比之任何其他观点,柏拉图的苏格拉底及色诺芬示范的哲学选择更为强烈地吸引了他自己。

施特劳斯相信,他所代表的教养教育的努力会有益于立宪民主制的事业吗?

他谨慎地不去承诺这类事情。他以为,教养教育不能变成、且不会渴望变成大众运动。因此,教养教育对政治舞台的影响必定有限。什么是教养教育对自由地受教育者的政治影响,这是不同的问题。如我们将要接触的那段文字所呈示,他对这个问题的回答并非单纯。他在文中引以为例的马克思和尼采,是自由民主制曾经有过的最大对手。然而,在他看来,20 世纪的恐怖已经制造了重大分歧。人们不能指望他从谚语开始,

> 自由地受教育者将以他们自己的权利变成政治力量。因为我们不能期待教养教育引导所有从中受益的人以同样方式明白他们的公民职责,或在政治上认同这一职责。马克思,即共产主义之父,以及

尼采，即法西斯主义的教祖父，都在我们无望达到的水平上自由地受过教育。但或许人们会说，他们堂皇的失败使经历过那些失败的我们更易再度理解智慧脱离节制的古老格言，因而也更易理解智慧需要对得体的宪法乃至宪政事业的忠贞不渝。节制将保护我们免遭双重危险：对政治的空幻期望和对政治的怯懦蔑视。这样，一切自由地受教育者将是政治上节制的人也许再次成为现实。亦正如此，自由地受教育者可能再在集市中获得倾听。①

① 施特劳斯，《古代的自由主义和现代的自由主义》，页24。

一种被遗忘的阅读

克雷(Diskin Clay) 著
陈开华 译

【作者题记】在1986年4月7日举行的"施特劳斯的人文遗产研讨会"上,关于施特劳斯的思想贡献,我在发言中基本已说过了。发言时,我自己很清楚,我不能装得具有伯纳德特(评述《城邦与人》)和潘高【Pangle】(撰写《柏拉图式政治哲学研究》一书导言)那样的资格,也无法像Werner Dannhauser那样堂堂正正地说施特劳斯是我的老师——读者不妨去读他的《施特劳斯:重新变得质朴》(Leo Strauss: Becoming Naive Again)一文,原刊The American Scholar 1975秋季号,后收入Joseph Epetein编,《大师们的肖像》(Masters: Portraits of Great Teachers, New York, 1981),页252-265。在1985年10月10日的《纽约书评》上,Myles Burnyeat合理地提倡柏拉图式的解释学(Platonic hermeneutics),倘若我没有充分阐述【柏拉图式的解释学】,那么,Burnyeat其实也没有,施特劳斯同样没有。不过,我可以向读者提到伽达默尔在《真理与方法》(New York, 1975)页482-491中对作为解读者和思想家的施特劳斯的评价,这一评价富有同情,但不偏不倚,且带点儿批评。1961年2月,《真理与方法》初版时,伽达默尔寄了一本给施特劳斯,施特劳斯收到后写了封信给伽达默尔,在《真理与方法》德文第二版中,伽达默尔增补了这段评价(Töbingen, 1965,页503-512),回应施特劳斯的这封信。两人的通信后来刊於Independent Journal of Philosophy(2,1978),页5-12。

施特劳斯很早就开始阅读古典文本了,但他很晚才开始与古典文本相关的写作。古希腊语和拉丁语是他早年在德国所受教育的一部分,当

他表述霍布斯和马基雅维利的思想时，他对柏拉图、亚里士多德、西塞罗甚至色诺芬的引用，无一不让人联想到这些古人的思考。施特劳斯在《霍布斯政治哲学的基础及起源》和《思索马基雅维利》中对古典政治哲人的文本的疏解，堪称古代人与现代人之间持久对话的典范。[①]然而，施特劳斯直接面对古典政治哲人的文本，以及其他极少被人称为政治哲人的古典作家——在我看来如阿里斯托芬、色诺芬和卢克莱修等人的文本时，已经到了他作为政治哲人生涯的中期。我得指出施特劳斯充满戏剧性的、但也是长期酝酿的转向——从犹太、阿拉伯文本研究和现代欧洲政治哲学起源研究转向以古典为中心的研究始于1962年。同年，他在弗吉尼亚大学发表了Page－Barbour演讲——出版时题为《城邦与人》(Chicago 1964)。[②]

对施特劳斯而言，职业生涯的中年和生命的中年颇不相称。讲授《城邦与人》时，他已经63岁了。在施特劳斯学术生命的关键时期，我有幸第一次目睹了他的风采。那是1962年晚秋，我游历芝加哥，施特劳斯正在芝大讲授色诺芬的《居鲁士劝学录》。我满怀惊讶地听了他一堂课。那是在一个幽雅的教室，古香古色的木板架构，施特劳斯前面摆有一张斜面高腿讲桌，显得比他要宽大。在疏解所分析的篇章时，施特劳斯不时吸烟。由于加了个长烟嘴，那支烟显得颇具权威性。那天，听课学生大概有50个，全是男的，衣着体面、彬彬有礼，个个聚精会神听讲，手里拿着仔细研读过的Marchant译的Loeb版《居鲁士劝学录》。施特劳斯的授课看来出自详尽的备课笔记。我现在已经记不得他讲过的笑话了，倒记得50个学生对色诺芬文本中的一些精妙处不时发出爽朗笑声。不过，记忆最深的是施特劳斯的一个读者——高个子，有一副很好的布道嗓子，西装领带。他从施特劳斯这本一流的书中读出Marchant英译本所传达的色诺芬的讯息，而非扰人心神、艰深莫测的德国权威特色。

---

① 在评述施特劳斯的《城邦与人》时，伯纳德特注意到，《霍布斯的政治哲学》一书索引中一再出现亚里士多德、柏拉图和修昔底德的名字，他们正是施特劳斯作为一位政治思想家所关注的人物，"这些人物不再是由之出发的开端，而是所要走向的开端"。载 *Political Science Reviewer* 8，1978，页1(中译见刘小枫主编，《施特劳斯与古典政治哲学》，上海三联，2002，页557)。

【中译编者按】个别注释中的内容调整到正文中，特此说明。

② 在Josehp Cropsey的Leo Strauss: A Bibliography and Memorial 1899－1973(刊于Interpretation，5:2，1975，页133)中给出了一个注释："从1933年的《斯宾诺莎的宗教批判》到1958年的《思索马基雅维里》，施特劳斯的著作大多是关于现代人的；从1964年到去世，他的著作大多是关于古典的古人们(classic ancients)的"。

下面,我列出一些施特劳斯解读过的经典文本,其中大多数文本都是施特劳斯在其生命中最后20年里讲解过的;最后三本则是在他逝世的1973年以后才得以出版。

色诺芬的《希耶罗》或《僭政论》,1948 ①

《城邦与人》中亚里士多德的《政治学》,柏拉图的《理想国》,修昔底德的《伯罗奔尼撒战争史》,1964

《苏格拉底与阿里斯托芬》中的阿里斯托芬,1966

卢克莱修的《物性论》,见《卢克莱修简注》,1967②

色诺芬的《家政》,见《色诺芬笔下的苏格拉底对话》,1970

色诺芬的《回忆录》,见《色诺芬笔下的苏格拉底》,1972

柏拉图的《法义》,见《柏拉图〈法义〉的论辨和情节》,1975③

色诺芬的《远征记》,见《解释》4:3,1975

柏拉图的《申辩》、《克力同》、《游叙弗伦》,见《柏拉图式的政治哲学研究》,1985 ④

以上列出的施特劳斯关于古典文本的部分论著有几个特征值得注意。首先是人们容易忽视的一个特征:有一个人物傲然占有一席之地——自文艺复兴以来,极少有古典学者把这个人物严肃地视为哲人,人们对历史、骑术、犬儒和政治的热情消逝了,对远离自己本土城邦的国家(country seat far from his native city)的热情消失了,对这位哲人——雅典的色诺芬——的热情也随之消失。施特劳斯把色诺芬从19世纪的德国

---

① 有两篇论文为施特劳斯解释色诺芬的《希耶罗》做了准备:第一篇是《斯巴达精神与色诺芬的趣味》(The Spirit of Sparta and the Taste of Xenophon),载 Social Rearch,6:4,1939,页502-536;第二篇是〈论古典政治哲学〉(On Classical Political Philosophy),载 Social Rearch,12:1,1945,页98-117;后收入《何为政治哲学?》(*What Is Political Philosophy?*, 1959)。

② 见《论自然与历史:洛维特70寿诞纪念文集》(*In nature und Geschichte: Karl Lowith zum* 70. Geburstag, Stuttgart, 1967),页322-332;详细论述见《卢克莱修简释》(Notes on Lucretius),见《现代和古代的自由主义》(*Liberalism Ancient and Modern*, New York, 1968),页76-139。

③ 后收入《柏拉图式的政治哲学研究》(*Platonic Political Philosophy*, Chicago 1983),页105-136。

④ 值得注意的是,《柏拉图式的政治哲学研究》中的15篇论文,只有两篇专说柏拉图。其中《论欧绪德谟》(On the Euthydemus),原载 *Interpretation* 1:1,1970;论柏拉图的《苏格拉底的申辩》原载 *In Honor of Jacob Klein*, Annapolis, 1976(中译见《西方现代性的曲折和展开》,吉林人民版,2002)。

和英国学界的偏见中挽救出来的努力，坚定而有份量。[①]我不打算在这里重提【历史上曾有过的】对色诺芬作为政治思想家的认识（比如，在文艺复兴时期，Castiglione 的 IL Cortegiano【《侍臣论》】卷一 43 提到 Scipio Africanus 对《居鲁士劝学录》的激赏，还有西塞罗的 Tusculans【《图斯库卢姆谈话录》】卷Ⅱ.22 等）。我宁愿重提施特劳斯在 1964 年 8 月对色诺芬的评论，下面的话出自我的笔记：

> 可是色诺芬哩，读色诺芬真是一种纯粹的喜乐（他【施特劳斯】抬眼望了望天），读色诺芬不像读修昔底德和柏拉图，读他们总让人感到他们无比伟大，而且高高在上，但读色诺芬不同，你会感到一种平等——一种纯粹的阅读喜乐！

从 1948 年研究《希耶罗》开始，直到逝世前还打算讲授色诺芬的《远征记》，明显可以看出，色诺芬是施特劳斯的主要兴趣对象。

其次，施特劳斯有选择性地挑选经典作家，柏拉图、亚里士多德、波利比乌斯（Polybius）、西塞罗等人均具经典性（canonically），在古代政治思想史上尤为特殊。[②]在施特劳斯所书写的经典中，柏拉图占主导地位；至于亚里士多德的政治哲学，除了在研究其他作家——包括古代的和现代的作家时的注释里暗示地提到过，施特劳斯仅仅在《城邦与人》中论述过他的《政治学》。可是，在施特劳斯的房间里，我们发现了一些不怎么熟知的人物：修昔底德、色诺芬、阿里斯托芬、卢克莱修。

---

① 参见《僭政论》（1963 年重印本）的附录，页 24－27，《色诺芬笔下的苏格拉底》（*Xenophon's Socrates*, Ithaca and London, 1972），页 179－180。

② 施特劳斯论著的哲学路向与其同代人或相近的同代人的历史分析形成十分鲜明的对照，一份古典政治思想的权威论著清单可以充分说明这个问题。我们可以加以对照的论著有，比如 Sir Ernest Barker 的《柏拉图和亚里士多德的政治思想》（*The Political Thought of Plato and Aristotle*, London, 1906）；《希腊政治理论：柏拉图及其先驱》（*Greek Political Theory: Plato and His Predecessor*, London, 1918【译按】中译本见吉林人民版，2003）；《亚里士多德的政治学》（*The Politics of Aristotle*, Oxford, 1964）；Kurt von Fritz 的《古代混合政制理论：对 Polybius 政治思想的批判分析》（*The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity: A Critical Analysis of Polybius' Political Ideas*, New York 1954）；H. Ruffell 的《论国家政制的转变》（*METABOLE POLITEION: Der Wandel der Staatsverfassungen* Bern 1954）；Viktor Pöschl 的《西塞罗论罗马国家和希腊的国家思想：西塞罗的〈论共和国〉研究》（*Römischer Staat und griechishes Staatsdenken bei Cicero: Untersuchungen zu Ciceros Schrift de re publica*, Berlin, 1936）；还有 G. H Sabine 和 S. B. Smith 为西塞罗的《论共和国》（*Cicero: On the Common Wealth*, *Columbus*, Ohio, 1929）英译本写的导言。

施特劳斯颇为注意柏拉图和色诺芬著作的标题，因而，他自己关于古典政治思想的著作标题同样值得我们注意。[①]关于施特劳斯阐释色诺芬的著作标题，我在这里提出两个初步的观察看来是较为恰当的。首先，我们当注意，在施特劳斯论色诺芬的手稿里，《希耶罗》(Hiero)还有另一个书名——《希耶罗》和《论僭政》属同一个作品，如柏拉图的一些对话作品一样，篇名通常取自某个特殊人物，同时还有另一个篇名。施特劳斯研究色诺芬之细致入微，可以说前无古人，后尚未见来者，他认为，《希耶罗》的篇名对全书的阐释意义重大。与他通常的做法一样，施特劳斯假定读者都是首次阅读这部著作。其次，我们当注意，施特劳斯的《僭政论：色诺芬的〈希耶罗〉释义》这一标题由一般引出个别，从而暗示出比色诺芬的标题更为宏大的主题。色诺芬作品的主题旨在揭示僭主生活(bios)，而《僭政论》表征的含义，施特劳斯在自序里解释得很清楚：色诺芬的这篇对话作品，是诗人西蒙尼得斯和僭主希耶罗之间的谈话，这场谈话有益于我们了解现代乃至当代的僭政生活(the tyrannical life)的表现(《僭政论》,1963,页21-27)。

科耶夫在其《僭政与贤人》(*Tyrannie et sagesse*)中展示(而且可能是第一次展示)了这样的倾向：把读施特劳斯对古典政治哲人的注疏视作理解施特劳斯自己的思想的媒介：

> 在我看来，这本书中重要的不仅仅是施特劳斯所关注的色诺芬。虽然，也许这就是作者所要思考的，施特劳斯的这部论著之所以重要，不是因为它可能向我们展示了柏拉图的同代人以及其同胞无法理解的真正的思想，而在于它提出和讨论的问题。[②]

施特劳斯关于古典政治哲学的另一著作的篇目具有同样的意蕴，这就是他的鼎力之作《城邦与人》——这部论著其实可以选择诸如《论三位古典政治哲人》的题目。施特劳斯没有用"论三位古典政治哲人"之类的标题，而是用《城邦与人》，看来是因为他认为，研究柏拉图的《王制》、亚里士多德的《政治学》以及修昔底德的《伯罗奔尼撒战争史》所涉及的最

① 《僭政论》(1963)，页30-34；《城邦与人》(1964)，页55-57；《色诺芬笔下的苏格拉底谈话：〈家政〉释义》(1970)；《色诺芬笔下的苏格拉底》(1972)，页3。

② 科耶夫，*Tyrannie et sagesse*(《僭政与贤人》，Pairs，1964，Michael Gold 英译)，页143。

大问题当是城邦与人之间的关系问题。施特劳斯进一步说，回到《城邦与人》中选择的这三个文本，由此所要打开的通道，并非通向希腊城邦(Polis)与个体公民(Polites)之间的关系问题，也不是现代国家与公民之间的关系问题，而是城邦与人之间的关系问题(参序言，页1－12)。

然而，这一题目的连接词隐瞒了一种对抗。在前面所列举的施特劳斯的论著中，其他书名以克制的陈述风格宣称，其论题既源于又超出了对古典文本的阐释。不过，有的书，施特劳斯所选的书名让人一看就晓得该书论旨是对古典文本的义疏。上列所有施特劳斯的论著，都牵涉到苏格拉底，某种意义上说，单单苏格拉底的名字就表明了哲人与其身处的社会之间的对抗关系，而非个体公民与其身处的城邦之间的对抗关系——这可见于《苏格拉底与阿里斯托芬》(1966)、《色诺芬笔下的苏格拉底谈话》(1966)以及《色诺芬笔下的苏格拉底》(1972)。

对前面列举的施特劳斯论及古典作家的论著，我可能提供的最后一点观察是：应该考虑一下亚里士多德的情形。我觉得，亚里士多德的情形不同寻常。在《城邦与人》中谈到亚里士多德时，施特劳斯写道：

> 我们认为，亚里士多德的《政治学》给我们提供了对政治的事情融贯且全面的理解。这是因为，《政治学》包含了政治科学的起源。但这种政治科学的起源却不同于理解政治的事情的共识的完全意识形式。(《城邦与人》，页12)

《城邦与人》中[关于亚里士多德]的篇章，是施特劳斯惟一直接处理亚里士多德的作品，然而，他笔下的亚里士多德甚为古怪，并且有点被孤立在他笔下的柏拉图和修昔底德之外。柏拉图和修昔底德的作品透露出来的，似乎是极为不同的两种写作方式——柏拉图式的对话和有清楚的情节叙述和情节论证的散文体历史(prose history)。而且，如《城邦与人》中关于柏拉图的那章开篇所清楚展示的那样，《政治学》本身并非施特劳斯思索的主体，尽管许多有关亚里士多德政治思想的思索离不开《政治学》的文本。除了这篇文章，亚里士多德仅仅在施特劳斯论述政治哲学的其他作品的注释中出现过。

也许有人会问，施特劳斯讲解亚里士多德思想时，为什么又显得有点不依赖于像《政治学》这样的单个作品，却散漫于《政治学》和《伦理学》之中。人们还会问，施特劳斯完成了对色诺芬《希耶罗》的对话形式的思

索后约十五年间,以及完成了为他和克罗波西合编的《政治哲学史》而作的论柏拉图和柏拉图式对话的那一章后,[①]为什么没有来谈如此具有特色且教条式的亚里士多德样式的写作模式(a mode of writing that is so distinctively and dogmatically Aristotelian)?我突然有种令人不安的感觉:我对施特劳斯关于亚里士多德的《政治学》和《伦理学》释义的理解不成熟、受局限。我未曾做过施特劳斯的学生,也没读过他的亚里士多德研讨课手稿,但我猜想,施特劳斯一直不能确定,我们读到的亚里士多德的隐微写作文本是否是其思想的直率表达。[②]然而,这正是亚里士多德的写作方式本身。亚里士多德直接的、系统的、教条的和解释性的写作方式似乎只属于政治科学的起源,而不属于政治哲学的起源。至少,亚里士多德的隐微著作不具有哲人如柏拉图或将军如修昔底德、色诺芬的隐晦和审慎,哲人、将军都与雅典城邦的事务紧密相关。亚里士多德是斯塔吉拉(Stagira)城人,不是雅典人,因而,他的写作方式不属于伟大雅典人的写作方式,施特劳斯把阿里斯托芬称为伟大的雅典作家,因为,他的写作触及到雅典城邦的政治事务。亚里士多德的思想表达有序、自信且极具个性,尽管不乏微妙之处,但毫无苏格拉底或高于苏格拉底的柏拉图的装样子(Irony)。相反,亚里士多德与米利都的第一个政治科学家希波丹姆斯(Hippodamus)是同路人。所以,施特劳斯在解释柏拉图的《王制》时,开篇就如是说:

> 一般而言,我们可以通过一个人的口说或书写的言辞熟悉其思想。比如我们能够通过亚里士多德的《政治学》熟知其政治思想。但是,柏拉图的《王制》则不然……(《城邦与人》,页50)

施特劳斯无法肯定,亚里士多德的隐微著作是否确实代表了他的思想线索;他也无法肯定,亚里士多德陈述政治思想的方式是否允许人们不按照其字面意思来解读。也就是说,施特劳斯不能肯定,亚里士多德作为一个外邦人在雅典生活了大半生,其政治思想是否对雅典城邦带来过危险?

---

① 《政治哲学史》(*History of Political Philosophy*, Chicago, 1963),其中施特劳斯还撰写了《帕瓦多的马西利乌斯》(*Marsilius of Padua*)、《马基雅维里》。

② 这一点我得益于Hilail Gildin,他参加过施特劳斯在芝大开的《政治学》专题研讨班。

从解读色诺芬的《希耶罗》(或更早的时候)开始,[①]到解读柏拉图的《法义》以及去世后出版的遗著为止,施特劳斯由一个作家到另一个作家,从一个文本到另一个文本的阅读方式极具诱惑力。这是我写作此文的初衷。但是,这项努力的结果可能并不是很有启发,尤其对于古典学者而言。因为,这将导致不加区分地解读施特劳斯极具特色的文本解读,对每一个作家和每一个文本,都重复施特劳斯作为一个解读者引出的某些一般性结论。施特劳斯所解读的一些文本新近有注释详尽的英译本,这些译本注重英文读起来有希腊文的感觉,而且重视且展示小小的细节[②]——施特劳斯一向重视这类细节,尤其在他揣摩文本作者的意图时。

我一直在想,从思索施特劳斯显得是塔木德式的对希腊文本的阅读以及他阅读卢克莱修的方式,一个古典学者应该学到什么?或者,由于施特劳斯的阅读方式,似乎业已消失的写作艺术得以重见天日如何可能?

乍一看,施特劳斯最初的、持续的古典文本阅读似乎有点古怪。有人可能会抱怨,古典学家早已不用这种阅读方式了;抑或也有人抱怨,古典学家已不再欣赏色诺芬的《希耶罗》。在众多评论中,对施特劳斯的古典文本的义疏性论著最常见的评论是:施特劳斯《希耶罗》的许多义疏读起来就像是章句或情节总结。施特劳斯把一种质询强加给了清清白白的《希耶罗》,这种质询显得武断、甚至专横。施特劳斯似乎硬要这篇短小普通的对话拥有它本来没有的含义(他也许会说是一种教诲),或者赋予色诺芬根本就不曾拥有的才智——还说这才智是被咱们低估了。

不妨让我们思考一段施特劳斯关于对话场景的初步沉思——施特劳斯理解色诺芬或柏拉图对话的"场景",包含尝试描绘对话里的戏剧化人

---

① 见1939年论色诺芬的《斯巴达政制》(*Constitution of the Lacedaemonians*)的论文《斯巴达精神与色诺芬的趣味》。

② 此类著作当中,出色的还有 Allan Bloom 翻译和义疏的柏拉图《王制》(*The Republic of Plato*, New York, 1968),他的目的是要达到 William of Morebeke 用拉丁语翻译亚里士多德著作相同的准确度。施特劳斯还激励了一批人审慎、尽量忠实原文地翻译柏拉图对话,比如 Thomas G. West 译的《苏格拉底的申辩》(1979),David Bolotin 翻译和义疏的《吕西斯》(*Plato's Dialogue on Friendship: An Interpretation of the Lysis*, Ithaca and New York, 1979);潘高翻译的《法义》(New York, 1980);伯纳德特翻译和义疏的《泰阿泰德》、《智术师》和《政治家》(*Being of the Beautiful: Plato's Theaetetus, Sophist, and Statesman*, Chicago and London, 1984);色诺芬《希耶罗》的新译本出自无名氏之手,冠名为 Agora 编辑的《僭政论》(*On Tyranny*, London, 1963),也属此列;Carnes Lord 翻译的色诺芬的《家政》,收在《色诺芬笔下的苏格拉底对话》(1970);晚近他还翻译了亚里士多德的《政治学》(1984)——【中译编者按】到本世纪初,这样的重译和义疏古典作品的书目已经大大加长,柏拉图的36部作品未译的仅余下三篇,有的还不止一个译本。

物的性格。色诺芬笔下"有智慧的"西蒙尼得斯是个剧中人,他挖苦希耶罗,问他僭主生活与平民生活在苦和乐方面有何不同(I 3)。施特劳斯这样疏解西蒙尼得斯的这个开场问题:

> 通过采纳僭主粗俗的生活观,西蒙尼得斯不动声色地抛弃了贤人(the gentleman)的生活观。难道他不能成为贤人?难道他缺乏作为贤人的节制和自我约束?难道他是个危险人物?这问题是否成其为问题,有赖于希耶罗对"智者"与"贤人"之关系所持有的看法。如果确实成其为问题,那么,这一理论上的、甚至有点戏谑的讨论将会使自身转化为一场冲突。(《僭政论》,页 20)

这一说法会让科班出身的古希腊研究专家觉得有点粗鲁。其实,古典学家未曾认真对待过色诺芬的《希耶罗》。提到过这篇对话的原文和希腊文抄本的古典学家极少,因为它属所谓的非苏格拉底对话(【中译编者按】指不是涉及苏格拉底的对话)一类作品。施特劳斯注意到,在那些古典学家们的作品中,色诺芬只是顺便被提及,或一笔带过。[①]正如施特劳斯在书中指出的,研究古希腊政治思想的古典学者往往只是孜孜于研究古典作家历史的和原创的表现。20 世纪 40 年代后期,施特劳斯对《希耶罗》写作场景的注疏几乎被看成尼布甲尼撒二世(Nebuchadnezzar)[②]遭逐出人间后在牛群中吃草时的一派胡言。

施特劳斯对被遗忘的写作方式的早期思考(研究集于《迫害与写作艺术》,1952),事后看来似乎是专门为研究柏拉图而作的。施特劳斯思考的是让有害的思想看起来无害的写作艺术,他对阿尔法拉比、迈蒙尼

① 施特劳斯赞同的惟一一位古典学者是 K. Linke(见页 122 注释 39)。施特劳斯提到 George Grote 时,纠正了他的看法(见页 112 注释 21);施特劳斯说,自己无法读懂 Rudolf Hirzel 的《对话》(Der Dialog,见页 118 注释 16);施特劳斯还两次提到 Marchant 的《希耶罗》译本的引言,指明 Marchant 对色诺芬这篇对话的特征的表述不够充分(见页 119 注释 18 和页 121 注释 32)。当然,B. G. Niebuhr 在其"论色诺芬的《希腊志》"(Über Xenophon's *Hellenika*,见 Kleine Schriften I,Berlin,1828,页 467)中对色诺芬提出了臭名昭著的评价,施特劳斯认为,这种评价突出地表现出对色诺芬作为思想家的现代偏见,施特劳斯还质疑了 Niebuhr 的爱国主义(见页 139 注释 37,参页 102 以及《色诺芬笔下的苏格拉底》,页 179)。

② 【译按】尼布甲尼撒二世(巴比伦王,公元前 605 - 前 562),他的声名与"巴比伦之囚"和"空中花园"连在一起。

德、马基雅维利(尤其《论李维史书》中的马基亚维利)[①]和斯宾诺莎的研究,不可避免引向对掩藏的把握。但是,这一研究并未直接通向柏拉图,施特劳斯的思索经过一个预备阶段才触及柏拉图,他的色诺芬《希耶罗》研究即是其预备工作。施特劳斯在其政治哲人生涯的后期转向了雅典,而且,他重视色诺芬的对话如同重视柏拉图的对话。施特劳斯认为,对话是被遗忘的写作艺术的古代体现。他在研究中世纪的犹太哲学和伊斯兰哲学,以及在斯宾诺莎和马基雅维利那里发现了这种写作艺术,然后在注疏柏拉图式对话的论著中做了最为清楚、最有力度的分析。《城邦与人》花了12页的篇幅(页50-62)来讨论柏拉图对话的读者所要面临的独特问题场景,其中的观点不如他的色诺芬《希耶罗》释义那样冲击古典学者们的四平八稳的意见。施特劳斯的许多思考以及他就柏拉图式对话的阅读艺术的思考所使用的一些语言,与新柏拉图主义者对柏拉图对话的态度有相似之处。弗里德兰德(Paul Friedländer)著作的第一卷译成英文的书名是《柏拉图导引》(*Plato: An Introduction*),[②]这揭示了理解柏拉图思想有一个崭新的、同时又具有挑战性的阅读困难:柏拉图本人从来没有、至少在其对话作品中从未以自己的身份言说,而且,他具有的戏剧性的和"令人炫目"(iridescent)的装样子在其对话作品中始终伴随着苏格拉底的装样子。克莱恩(Jacob Klein)为其《美诺》义疏所写的序言贯彻了施特劳斯对阅读柏拉图式对话艺术的思考。[③]但是,倘若说施特劳斯意识到阅读柏拉图遭遇的问题与其他有相同训练和场景的同代人遭遇到的问题一样的话,那么,他解决问题的方式却别具一格。

施特劳斯在《迫害与写作艺术》一文中,在回应质疑他的两种评论时写道:

> 意见是社会生活的构成要素,而哲学或科学则意欲融解社会流

---

① 不妨读读他的杰作《马基雅维利与古典文学》(*Machiavelli and Classical Literature*),载于 *Review of National Literatures* 1:1,1970,页7-25。

② 1928年出版时题目为《柏拉图:存在的真理和生活的真实》(*Platon: Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit*),Hans Meyerhoff英译本名为《柏拉图导引》(*Plato: An Introduction*, Princeton, 1958)。尤其相关的是英译本第一卷的章节,其中7和8两章说到装样子和对话体形式。

③ 见《柏拉图〈美诺〉注疏》(*A Commentary on Plato's Meno*, Chapel Hill, 1965),页3-31。

行的意见,所以,哲学和科学威胁着社会。[1]

施特劳斯对修昔底德、阿里斯托芬、色诺芬、柏拉图以及卢克莱修(而非看起来似乎应该是亚里士多德)的疏证传达了他的这一理据充分的信念。对施特劳斯而言,被遗忘的写作艺术,似乎是这样一种艺术:遵循和加强对社会上多数人有益的意见,同时用隐微手法把作者会危害社会的思想传达给少数人。

柏拉图是这种被遗忘的写作艺术杰出的古代大师。除了他的书信以外,柏拉图从不提及自己。他在其对话作品中完全隐身,因此,把苏格拉底的言说当作柏拉图的言说,对于解释柏拉图的对话是危险的。施特劳斯对解释一篇柏拉图对话时的困难的分析,表明了他在阅读被遗忘的写作时所顾及到的批判原则。施特劳斯跟随的是苏格拉底。在《斐德诺》和《王制》卷三中,苏格拉底越来越靠近柏拉图,柏拉图在那里简直就像是在现身说法地描述柏拉图式的对话,进而指出该如何阅读对话。施特劳斯让我们注意苏格拉底在《王制》卷三中有关叙事文体(lexis)的讨论,注意柏拉图对话由于其戏剧性而显得间接的特征。苏格拉底在此处所作的区分,在古代被视作一种标准,古人据此将柏拉图的对话分为"叙事"和"戏剧"或"模仿"两类。[2] 不过,施特劳斯意识到另一个问题,苏格拉底与阿得曼托斯讨论叙事体时,阿得曼托斯觉得,文体(lexis)这个术语的含义不容易把握。这其实就是柏拉图的匿名性(anonymity)的问题,这一问题出现于苏格拉底对"模仿"和"戏剧"文体的描述。于是,柏拉图在这里似乎为我们提供了一个关于其写作方式的可贵思考。

为了让自己的意思清楚明了,苏格拉底给阿得曼托斯举了一个例子:在《伊利亚特》的开场,诗人荷马如何以叙事方式来讲述自己——他借第三人之口来讲述他人的行为。当荷马说赫律塞斯时,他其实是在说自己:

彼祈求全体阿开奥斯人兮,尤哀告于其两统帅之前,阿特柔斯的

---

① 《一种被遗忘的写作方式》,载 *The Chicago Review* 8:1,1954,页64,后收入《何为政治哲学?》。

② 传统的论述见于第欧根尼《哲人传》Ⅲ 50。但在某种意义上说,所有柏拉图的对话都是戏剧。我们总是在场:要么在对话的戏剧中,要么就是对话的参与者或听众。

两个儿子兮(Ⅲ329d)。[①]

苏格拉底评论说:“这是诗人自己在说,并没有让我们觉得是别人在说”。这就是叙事,但并非柏拉图对话的叙事。第二种体裁是“模仿”、即扮演。苏格拉底就《伊利亚特》的同一节继续说:荷马放弃作为叙事者的角色时,他就担当了老祭司的角色,扮演赫律塞斯时,荷马便把自己隐藏起来。

> 如果诗人不再隐匿自身,那么,他的整个创作即使没有扮演(mimesis【模仿】)和叙事(diegesis),也被证明是有效的。

柏拉图和柏拉图式对话的风格是什么呢?

这风格不是像诗人自己在独白那样的风格,而是戏剧家的风格,即悲剧诗人或喜剧诗人的风格,因为他无处不在模仿和隐藏自己。施特劳斯并未强调苏格拉底所说的词——“隐藏”(conceals),他也没有扯到苏格拉底的命运或柏拉图在其第二和第七封信里关于自己的经历和写作方式的说法,用[柏拉图的]自传和历史来解释柏拉图为什么要把自己隐藏起来,让自己成为戏剧性对话作品的诗人。再说,尽管为了让人忆起苏格拉底所要求的任何成文言辞的“作文须知”(logographic necessity),[②]施特劳斯从柏拉图对话中引用了一篇与柏拉图式对话风格最接近的对话——《斐德若》,施特劳斯毕竟没有公开把自己读者的注意力引到苏格拉底强调的这样一个地方:斐德若完全赞同,一个人把自己的思想交给固定的、公开的交流形式是危险的,因为它会到达任何人手中。施特劳斯只是在注疏《王制》的那一章的注释里提到这段话,其精湛的论述仅仅引领读者产生期盼,要查明“作文须知”(《斐德若》中造的一个词,参见264b7)这一解释原则。对施特劳斯而言,眨眼比点头更富意味。

柏拉图的文本作为被遗忘的写作方式的典范,对施特劳斯的[柏拉图]疏证的表达来说是至关重要的:

---

① 【译按】参郭斌和、张竹明译:《理想国》,(北京:商务,1997),页95;罗念生、王焕生译:《伊利亚特》,(北京:人民文学,2000),页2。此处译文参考了这两本书的中译,根据原文译出。

② 《城邦与人》,页53注释4提到《斐德若》,275d4-276a7以及264b-c5。

> 再说,一旦写成,每篇东西就以相同的方式到处传,传到懂它的人那里,也同样传到根本不适合懂它的人那里,文章并不知道自己的话该对谁说、不该对谁说。要是遭到非难或不公正的辱骂,总得需要自己的[言辞]父亲来帮忙;因为,它自己既保护不了自己,也帮不了自己。(《斐德若》,275d9 - e5,刘小枫译文)

施特劳斯把柏拉图看作被遗忘的写作艺术的解说者(exponent),而且可能是最伟大的解说者——施特劳斯的这一提法比他在《城邦与人》中所做的要有份量。我完全肯定,施特劳斯非常清楚自己的提法的份量。我猜想,《城邦与人》中的描写之所以显得简略,乃因为施特劳斯意在让自己的读者自己去体验柏拉图本人要求的心智劳动。在他论及柏拉图的所有著作中,施特劳斯避免按雅典民主时代压制思想言论自由的历史假设来支撑自己对柏拉图写作方式的理解,而这种历史假设却让弗莱茨(Kurt von Fritz)在论证塔西佗的"塔西佗主义"时显得头头是道。[①] 对柏拉图的自我隐藏、"作文须知"、苏格拉底的装样子、柏拉图式的沉默以及柏拉图式对话的篇名和场景(我们传统的抄本中共有35篇),施特劳斯均有精微的疏解,毋庸我在此赘述。

不过,施特劳斯的建议还是可以说说。读者对柏拉图的匿名性、柏拉图对话的戏剧场景、细节以及篇章结构往往感到困惑,对此,施特劳斯给他们的最精辟的建议也许是:

> 我们不能撇开柏拉图教诲的假扮形式来理解柏拉图的教诲。必须如同关注"什么"一样充分关注"如何"。(《城邦与人》,前揭,页52)

我以为,要想在施特劳斯的柏拉图读法中获得什么是"施特劳斯式的"和什么是与众不同的阅读感觉,你只要挑一篇柏拉图对话中令人厌烦、沉闷的描写,而且是你觉得最不熟悉的一篇,或者甚至一本关于柏拉图的书如 Paul Shorey 的《柏拉图说什么?》,你就可以明了。

在瓦萨学院(Vassar College)的图书馆里,有个学生在《城邦与人》的

---

① 见 Kurt von Fritz, *Tacitus, Agricola, Domitian, and the Problem of the Principate*, 载 *Classical Philology* 52,1957,页73 - 79。

第一页用铅笔写了一句评语："别相信这些论证"。一个第一次接触施特劳斯的论著、尤其是他转向古典研究后最后四十年的著作的年轻读者，这种反应在情理之中。不过，一个头一回遭遇柏拉图对话的读者，有这种反应同样不奇怪。我自己觉得，施特劳斯躬行一种被遗忘的读法，这对阅读柏拉图来说是具有说服力的。因为我确信，柏拉图躬行的是这样一种被遗忘的写作艺术。施特劳斯对修昔底德和卢克莱修的读法，使他在这两位 psychagogia[灵魂导引]大师那里找到了共同点。这两位大师的写作属于非常不同的类型，除了卢克莱修对瘟疫的描述以外，修昔底德和卢克莱修的讲法似乎都是毫不相干的。我承认，我对施特劳斯的《苏格拉底和阿里斯托芬》感到很困惑，但我想，这本书的写作一定给施特劳斯带来无穷乐趣，尽管我认为，阿里斯托芬不是隐微作家，斯瑞西阿得斯和斐狄庇得斯(Pheidippides)亦未曾得到苏格拉底的秘传教诲。从施特劳斯疏解阿里斯托芬的喜剧结构及其内在结构的细节含义中，我获得了许多关于阿里斯托芬作为一位剧作家的认识。而且，这本书让我回想起施特劳斯的一个相熟，他曾经告诉施特劳斯，其著作类似后来的新批评派。[①]

我相信，施特劳斯注疏色诺芬时吸收了注释家的一些独到和深刻的见解，但同时，施特劳斯迫使那些反对他的诠释的古典学家重新认真对待色诺芬的哲学和历史著作。我自己对施特劳斯读出的色诺芬或发现的色诺芬感到困惑时，我总是记起[施特劳斯解读的]《远征记》中的有益段落：色诺芬描述道，一场强烈暴风雪使得他指挥的军队瘫在亚美尼亚山区，这时他向风神献祭，使强风减弱。[②] 施特劳斯的疏证说，不是"风力减弱"，而是"大家同意风力已经减弱"(见《远征记》卷五，5.4 的义疏)；我也会记起，施特劳斯笔下的色诺芬是"叙拉古的提米斯托根尼斯(Themistogenes)"的发明者，是《远征记》的作者雅典人色诺芬。[③]

在我看来，施特劳斯笔下的卢克莱修是他最伟大的发现之一。在《卢克莱修简释》一文(【译按】收入《古代和现代的自由主义》)中，施特劳斯不加掩饰地提出，"作文须知"贯穿于《物性论》始终。在这篇文章

---

① 即《梅尔维尔的与上帝争辩》(*Melvill's Quarrel with God*, Princeton, 1952) 的著者 Lawrence Roger Thompson。在《苏格拉底和阿里斯托芬》中，施特劳斯兴趣的中心当然是《云》及其所描述的古代的诗与哲学之争。

② 【译按】参色诺芬，《长征记》，崔金戎译，北京：商务版 1997，页 99。

③ 见《希腊志》(*Hellenica*) 卷三第一章；参见施特劳斯，《色诺芬的〈远征记〉》，载《柏拉图式的政治哲学研究》，页 106。

果,施特劳斯抓住并且揭示了卢克莱修在《物性论》中所用的“灵魂引导”术,靠这一方术,卢克莱修领着自己的未曾接触过哲学的罗马读者(prephilosophic Roman reader)从意见的混沌氛围走向遥远、严厉、明净的伊璧鸠鲁哲学世界。

让我在此以回顾施特劳斯本人的哲学修辞力量来作结:施特劳斯的修辞力量非凡,因为它用的是英文,而施特劳斯年近不惑方开始尝试用英语写作。

> 人不得不在二者之间选择,要么选择令人愉悦的谬见带来的心灵平静,要么选择令人烦恼的真理带来的心灵平静。哲学总在盼着世界的围墙倒塌,它突破了世界的围墙,放弃了对世界的眷恋(attachment to the world),这种放弃最令人痛苦。另一方面,诗歌如同宗教,深深扎根于对世界的眷恋,但同时,诗歌有别于宗教,因为,诗歌可以被用来服侍超脱(detachment)。由于诗歌根植于未有哲学之前的超脱,由于诗歌强化和深化了对世界的眷恋,哲学化的诗人既是恋世的,又是超脱的,是这两者之间完美的斡旋者。因此,卢克莱修的诗歌所唤醒的欣悦和愉快是严肃的,使人想起修昔底德著作带来的愉快。(《古代和现代的自由主义》,页 85)①

我试图就施特劳斯作为古典文本的解读者提出一些思考,就他针对被遗忘的写作艺术而提倡的被遗忘的阅读方式提出一些思考。可是,说到底,我无法总结这些思考,即便我能乐观地指出施特劳斯影响古典学家及其阅读方式的标志也罢。在政治科学和哲学领域,施特劳斯的影响无处不在,而且将持续下去。完全可以说,施特劳斯已经让政治科学家们的注意力回到古希腊思想中的政治哲学起源上来,即使他并没有说服国会图书馆把柏拉图的《王制》和《法义》的查询条目“政治科学－从早期著作到 1700 年”更改过来。也许,评论他对古典学问(classical scholarship)的

---

① 自 1921 年(是年 22 岁)发表处女作直到 1933 年背井离乡离开德国为止,施特劳斯写作的语言是德语,后来有两篇文章(1933 和 1936)使用的语言是法语。《霍布斯政治哲学的基础和起源》(1936)由 Elsa M. Sinclar 译成英语。《论 Abravanel 的哲学倾向和哲学教诲》(1937)似乎是施特劳斯用英语写的第一篇论著,是年 38 岁。其著作年表由潘高整理,收入《柏拉图式的政治哲学研究》(【译按】中译见《施特劳斯讲古典政治哲学》)。施特劳斯论及古希腊的论著文风凝重、稳健,像古希腊文风,因此,很容易将其论著与他的学生和受他影响的人的论著区分开来。

影响，目前还为时过早。但种种迹象表明，施特劳斯正冲击着好些古典学家的意识——确切地说是良知。在 Guthrie 的六卷本《希腊哲学史》中，施特劳斯仅出现过一次，Guthrie 只提到了施特劳斯对哈夫洛克（Eric Havelock）《希腊政治的自由品格》一书的评述。[①]即便如此，他毕竟还是认可了施特劳斯评述的结论。

自 1969 年以来，古希腊文化专业学者对古代哲学尤其柏拉图哲学研究的反应，显得不那么友好。前不久有篇书评，评的是一部研究卢克莱修和伊壁鸠鲁的专著，这篇书评在结尾时说，施特劳斯的影响渐渐增强，对古典研究实在是一种威胁："我注意到，这部专著是题献给施特劳斯的；有人觉得，施特劳斯对古典研究的影响益处无穷，这些人当然会（从古典研究中）找到我没法找到的价值"。[②] 甚至"施特劳斯派"（Straussian）这一术语前也开始出现了一个新的形容词——"perverse"（乖张的）。[③] Myles Burnyeat 就施特劳斯最后那部意蕴深远的文集《柏拉图式的政治哲学研究》写了长篇书评，这位具有哲人品味的病理学家觉察到，他的书评可能引起严重的"过敏反应"（allergic recation）——果然，他引发了《纽约书评》上一系列文章的连串驳难，其势头似乎直到 1986 年 4 月 24 日弗拉斯托斯（Gregory Vlastos【中译编者按】当代美国学界柏拉图研究的权威性

---

① 见 Guthrie，《希腊哲学史》卷三：《15 世纪的启蒙运动》（*The fifth Century Enlightment*，，Cambridge 1969），页 10 注释 1。最典型的是 Guthrie 对色诺芬的论述，他仅把色诺芬看作"历史的"苏格拉底的文献来源（参见页 325－332）。

② Richard McKim，"评《卢克莱修和伊壁鸠鲁》"（*Lucretius and Epicurus*，London 1983），载 Isis 76：1，1985，页 116。McKim 没搞懂的是，这部论著题献给施特劳斯，可能不过是著者的"施特劳斯主义"告白（confession of the author's "Straussianism"）。

③ 1953 年，萨拜因（George Holland Sabine【译按】其大作《政治学说史》有中译本，北京商务版）在 Ethics 学刊上发表了《迫害与写作艺术》的书评，似乎诱发了后来对施特劳斯的解读文本方式的持续反弹，他问，施特劳斯的阅读方式究竟是"为历史的解释学提供了可行的法则呢，抑或诱发了乖张的机巧"（强调【解读文本的】心意）。施特劳斯的回应文章《论一种被遗忘的写作》见《何为政治哲学？》（页 233）。人们往往因父亲的罪过去惩罚儿子们——女儿也难免有份（【译按】语出《旧约》）——读读 Myles Burnyeat 写的《柏拉图式的政治哲学研究》书评（载《纽约书评》）和 Dorothea Frede 给 Ronna Burger 的《斐多：柏拉图式的迷宫》（*The Phaedo: A Platonic Labyrith*，1984）写的精彩书评（载 *American Journal of Philology* 107：1，1986，页 121）就清楚了。其实，苏格拉底遭遇的是同样的命运。

人物)致编辑的信才停息下来。①

Burnyeat 说,施特劳斯的古典文本解读不会对古典研究产生深刻影响,这我倒同意。弗拉斯托斯认为,并没有迹象表明,施特劳斯对"我们(美国)主流学问"有什么清晰可见的影响——我也看不出来,至少还看不出施特劳斯对古典研究的影响。种种障碍实在太大。一涉及语言,古典学者就是、且仍愿是"语文学家"(philologoi),他们对另一种阅读文本的思维方式很隔膜,在这方面,他们是 misologoi[厌辩者](参《斐多》,89d)。再说,只要他们没有全面地了解施特劳斯有关政治哲学的想法,他们也无法理解施特劳斯在注疏古典文本时提出的论题。他们会很自然地把施特劳斯的论著(尤其关于色诺芬和柏拉图短篇对话的论著)误解为他们自己搞的那类注解,根本看不出施特劳斯在注疏家的乔装下隐匿起来的自己的问题。说到底,由于他们搞不懂施特劳斯对社会和哲学之间的冲突的思考,他们也没法懂施特劳斯对一种被遗忘的写作艺术——柏拉图、修昔底德、卢克莱修躬行的写作艺术——的说法。

"一个人如何读也就如何写"(《何谓政治哲学?》,前揭,页 230),施特劳斯的写作一如他的阅读,因而,他的写作就像其写作中涉及的古典论著那样深奥难懂。毕竟,我们没有理由指望,"解读者的耐心将会激起读者无比的耐心",施特劳斯也没有如此指望(《僭政论》,页 XX)。许多读施特劳斯的古典文本注疏的读者都对他感到不耐烦,因为,在施特劳斯不同寻常的注疏方式中,他们领略不到任何东西,于是干脆匆匆对施特劳斯表示要解释的文本意义闭上自己的眼睛——当然,有所失的倒是他们自己。古希腊文化研究专家所缺乏的耐心,"施特劳斯分子们"倒是有的,对于这些分子们来说,危险反倒在于,他们老是从施特劳斯的方式中去找东西,从施特劳斯那些含蓄隐晦的表达中去找含义,而非从[施特劳斯所解读的]那些古典作家身上找东西,虽然施特劳斯已以无与伦比的敏感解读了这些作家所写下的微妙、含蓄、隐晦的表达。

---

① Burnyeat 发表在《纽约书评》(1985 年 5 月 30 日,页 30 - 36)上的文章《没有秘密的斯芬克斯》引发了接下来的争论,见《纽约书评》1985 年 10 月 10 日(页 41ff)上的"关于施特劳斯研究的读者来信"(The Studies of Leo Strauss: An Exchange),最后以 Gregory Vlaster 的 Further Lessons of Leo Strauss: An Exchange(《纽约书评》1986 年 4 月 24 日)宣告结束。我不想在此多说这场论战。

施特劳斯在芝加哥大学

阿纳斯托普罗(George Anastaplo) 著
黄薇薇 译　丁 悟 编校

【编者按】施特劳斯在芝加哥大学政治系执教近二十年,养育了众多学子。并非如专好炒作的报纸所说的那样,大多学子后来都混进政府当"出主意的人",而是在大学和成人教育学院教书,讲读古典文学名著,躬行施特劳斯倡导并践行的"自由教育"——有的人甚至一辈子没写什么专著或文章,仅仅在学堂讲解古典的"大书"。

本文散忆施特劳斯在芝加哥大学的教学生涯,原刊 Kenneth L. Deutsch 和 John A. Murley 编, Leo Strauss, the Straussians, and the American Regime(《施特劳斯、施特劳斯学派与美国政制》,Lanham 1999),原文芜杂,尤其注释冗长,本编者特约请丁悟博士对译文作了整编(删削枝蔓、调整注释),因此,这里的译文仅为摘要编译。

耶稣对他们说:"大凡先知,除了本地本家之外,没有不被人尊敬的"。

耶稣因为他们不信,就在那里不多行异能了。

——《马太福音》13:57-58

一

施特劳斯生于1899年9月20日,1932年离开自己的祖国。此后,芝加哥大学成为他的主要"栖居地",在那里,施特劳斯度过了自己一生最丰富的岁月。离开德国后(1954年回去拜祭父亲外,他再没有回去过),施特劳斯曾在法国、英国逗留,以后定居美国,1944年成为美国公民。1938至1949年,施特劳斯执教于纽约的New School for Social Research,1949年至1967年在芝大政治系任教,1968年至1969年在Claremont Men's College教书,后来去St. John's College——在那里,他得以同学生时代的好伙伴及老朋友克莱因(Jacob Klein)呆在一起,直到1973年10月18日逝世。

施特劳斯起初在芝大的Directory(和the Announcement)做政治哲学教授,几年后才到政治学系当教授,退休时荣膺芝大政治学系哈钦斯杰出贡献教授。快离开芝大时,施特劳斯先后获得Dropsie学院、汉堡大学、圣约翰大学(St. John's University)及协和学院(Union College)的荣誉博士学位。施特劳斯任教期间,普里切特(C. Herman Pritchett)任系主任,其间Morton M. Grodzins也任职过几年,因此,施特劳斯任教时,主要的几位系主任都对美国研究感兴趣。

施特劳斯夫妇在芝加哥先住在东60街1209号(约六年),后住在南Ingleside街6019号(约12年)。他在大学最后十年的办公室是社科楼309室,办公室现在的主人(非政治学家)并不知道施特劳斯是谁。在芝加哥的近二十年间,施特劳斯仅两次外出,去以色列(1954—1955年)和Palo Alto的行为科学高级研究中心(the Center for Advanced Study in the Behavioral Science,1960—1961)。也许因忽视自己的健康,也与孜孜于研究有关,几场大病曾使施特劳斯元气大伤。为完成预定的研究计划,他常常把自己钉在书桌前熬夜,远近闻名。

施特劳斯在芝加哥任教期间讲授了约八十门课。开始时要上些规定性的试验课程,几年过后,施特劳斯安定下来,每季度上一两门课,一门在周二、四下午3:30,第二门(如果有的话)则在周一、三同一时间。[①] 他的课通常要比学校规定的90分钟长得多,使得他的已成家的弟子们老请求"放"他们回去,以准时和家人共进晚餐。当然,其实只要他们高兴,什么时候走都成。

学生们倒愿意课可以一直上下去,因为他们心里明白,自己在课堂上正从事于探讨哲学和政治的性质这类最重要的问题,某种意义上说,芝大校园里的其他地方不会有这样的课程。施特劳斯的课堂常常爆满,至少选了课的学生都会到齐。当时有位学生,早已成年,做过陆军军官,对美国政治感兴趣,最近他回忆起当时的情形,想必会唤起其他人的同感。这位前陆军军官回忆说,他60年代中期进芝大,多多少少有点偶然地听了施特劳斯一堂课,从此在以后的两年里,这位身材矮小的男人在课堂上的温和声音让他一直着迷——他回忆说,施特劳斯的讲课非常奇异,看起来一点不引人注目,却显出令人敬畏的稳健心智;在课堂上,虽然施特劳斯对研讨的古典文本已了如指掌,却仍然满怀孩子般的好奇不断探察细节,而且总能发现些值得思索的新东西。

见识到如何细读古典文本,对这位前陆军军官来说,实在是大开眼界。当然,对他和其他学生们来说,见到老师如何思考以及与年轻人交流时的快乐,同样是一种开眼界。这位前陆军军官回忆说,施特劳斯老师的思考极富感染力,从讲课和谈话看得出来,他明显学识非常丰富,而且极有洞见力;施特劳斯老师在与年轻人交流时的情形,也富有感染力,对于

---

① 1964年,施特劳斯在一份教学报告中写道,他的每次研讨课专注于某一文本,力求在解读上达到完整性。在学校的课程表上,施特劳斯一半以上的课程都被定为"研讨课"。

学生们来说,这种交流无疑是一种令人大开眼界的探问方式。

施特劳斯在芝大讲授的课程有几乎三分之一基于古典文本(主要起自柏拉图和亚理士多德),另约三分之一基于现代文本(从马基雅维利和维科起),剩下的则给一般性论题(如"自然权利与历史")——Deutsch 和 Murley 编的 Leo Strauss, the Straussians, and the American Regime 中所刊的课程名目,没有包括施特劳斯讲解的文学或神学文本,比如,《苏格拉底与阿里斯托芬》(Socrates and Aristophanes)一书 1966 年出版,但 1960 年冬,施特劳斯在讲授的研讨课中已经大量采用阿里斯托芬的作品。

施特劳斯在芝大开的第一门课似乎是关于卢梭的,时在 1949 年(元月或 3 月开始),当时仅三个学生。施特劳斯在芝大最后一次公开露面(1967 年 12 月 1 日)并不在主校区,而是在市区(东南水街 65 号)的成人教育中心(即后来著名的 University College),在那儿,施特劳斯显然得到了比在学校得到的更实际的"政治"支持。施特劳斯虽然十分温和,仍免不了惹来几个有名气的同事的敌意。

在成人教育中心的那场告别演讲题为《苏格拉底的询问》(The Socratic Question),这个题目选得非常恰切。[①] 除了这场告别演讲,施特劳斯此前还为成人教育中心的"大学成人自由教育基本计划"(以下简称"成教计划")至少作过四次演讲:(1)《创世纪释义》(1957 年 1 月 25 日【译按】中译见《经典与解释 2:柏拉图的哲学戏剧》,上海三联版 2003);(2)《什么是自由教育?》(1959 年 6 月 6 日,中译见本书);(3)《柏拉图的理想国》(1959 年 12 月);(4)《霍布斯的利维坦》(1962 年 4 月 17 日)。1961 年 12 月 6 日,施特劳斯在一位参与"成教计划"的教授 Jason Aronson 的葬礼上作过一次简短的演讲(收入 Green 编,《犹太哲学与现代性危机》,前揭,页 475－476)。施特劳斯在芝大的许多学生开始从事自己的教育事业时,好些都选择了为这个"成教计划"讲课——跟施特劳斯学习后,他们懂得,给成人讲"大书"非常重要,因为,成人有丰富的常识,接触古典文本会与在校生有所不同("成教计划"的阅读书目,参见笔者的《思想艺术家》,前揭,页 284－300)。当然,这个"成教计划"得力于芝大传统和芝大师资的智力资源,否则,在当时的美国,要提出和维持这样的事业,实在难乎其难。

---

① 参 Anastaplo, *The Artist as Thinker*, Ohio University Press, 1983, 页 259－262。另参, Anastaplo, *McCarthyism, The Cold War, and Their Aftermath*, 页 163－171。

施特劳斯温和而坚定，1953年在芝大主持主题为“马基雅维利”的Charles R. Walgreen Foundation讲座时，他有这样一段“结论性陈述”：

> 我难免伤害到你们当中某些人的感情，这部分是因为我毫无保留地解说了马基雅维利令人震惊的思想，部分也因为我表达了自己的某些见解，这些见解未见得会合每个人的口味。
>
> 就前一个冒犯来说，我倒没什么歉疚——即便把交情或人际搞糟了，也没什么歉疚。倘若历史学家不允许尽可能清楚而周到地提出自己正在研究的思想家的观点，我们就没法自由地从事历史探究。顺带说，还有这样一些大错，它们是以一种特定的方式异致并呈现出来的，这些大错本身其实并不乏伟大的特性，而且往往能最动人地——即使不是有意地——显明一切丰功伟绩的缔造者之丰功伟绩(the greatness of the giver of all greatness)。
>
> 至于我自己的冒犯，我只能说，我热切希望(与同行们)和平相处，甚至同意我的同伴们的观点。但我的同伴们相互间也意见不一，这并非我的过错。我不得不做出选择，或者取得一个立场。一旦被迫这样做，我认为，要掩盖看法或把它说得来支支吾吾，恐怕就不大光彩。我尽了自己之所学，并无恶意，因此，请求你们别介意。谢谢大家。[①]

1967年，施特劳斯不得不在芝加哥大学退休。65岁是个关键年龄，在“必须”退休之前，延长两三年任期很有可能，至少很有希望。因为，那个时候的大学都鼓励他们认为相当杰出的教师继续工作到70岁，如有可能就工作到80岁。但我认为，他们从未试图挽留施特劳斯。

二

在五十至六十年代，芝大大部分教师和学生住得离学校很近，彼此熟悉。因为人口多，芝加哥这个城市发展极缓慢，尤其在Woodlawn-Hyde

---

① 施特劳斯关于马基雅维利的四次Walgreen讲座的讲稿未发表过，我在摘选时对段落和标点有所改动。1949年刚到芝大不久，施特劳斯就在Walgreen讲座上作了六次关于《自然权利与历史》的演讲。

Park-Kenwood 区，教师和学生相互接触相当容易，甚至于“每个人”的一举一动都尽在眼底。一位巴黎来的客座教授的妻子说，在大学区的同事家里参加晚会后，他们不必搭地铁就能回到家，真是太美妙了。有一次我要去欧洲，行前问施特劳斯是否需要从欧洲带点什么回来，他告诉我说，在 57 街(即 Hyde Park)想买什么都有。

施特劳斯在芝大(政治系)培养的大多数年轻学者(尤其搞美国研究的)有个特点：他们大都没有回大学与施特劳斯一起做研究。既然这些人感兴趣的首先是美国的制度，自然没什么心灵上的思辨性转变。当然，耳濡目染施特劳斯所说和为什么这样说，他们多多少少也染上了一些“形而上学嗜好”。施特劳斯教过的学生中，有的成了所谓“施特劳斯学派”中人(Straussians)，其实，这不过是说，有的人在学问上的终生爱好得自于施特劳斯，有的则因为自己的狂热灵魂被他完全“扭过来了”。

施特劳斯比较出色的弟子大都曾在芝大呆过，在芝大，学生们得学会严肃对待心灵之作(the works of mind)。著名的哈钦斯(Robert Maynard Hutchins)当芝大整整一代人(约三十年)的校长时，这一信念得到加强，尤其在他临退休的时候。那时，哈钦斯亲自延聘施特劳斯到芝大，时在 1959 年；后来，施特劳斯荣膺过芝大的哈钦斯杰出贡献教授的殊荣。

芝大很特别，因为它不像我们美国的其他名牌大学那样，认为自己因训练出政治领导人或商业主管而了不起，芝大要培养的是教育者。再者，芝大的学术特性总体上一向由带研究性质的系(the graduate departments)而非由小的学院或职业性的学院(college or professional schools)主导。尽管如此，教师的教学仍然很容易受挑战，年轻人们都非常聪颖，且各有自己的兴趣，对老师当然是不断的刺激。芝大有其他名牌大学也很少见到的一种基础厚实的智识强度(intellectual intensity)，也为犹太裔教师和学生创造了宽松氛围(至今仍然如此)。

施特劳斯和克罗波西主编的《政治哲学史》(1963 年第一版)有 36 位撰稿人，其中约三分之二在芝大念过书；施特劳斯纪念文集《古代人与现代人》(*Ancients and Moderns*, New York 1964) 的 15 位撰稿人中，一半在芝大学习过。从美国政治学协会设立的“施特劳斯奖”(Leo Strauss Award)、“最佳政治哲学博士论文奖”(for the best doctoral dissertation in the field of political philosophy)以及 Herbert J. Storing 编的《政治学的科学研究论文集》(*Essays on the Scientific Study of Politics* , New York 1962)等可以看出，所谓施特劳斯“几乎单枪匹马恢复古典政治哲学”的说法，并非

空穴来风。

Deutsch 和 Murley 编的《施特劳斯、施特劳斯学派和美国政制》挑出十人作为施特劳斯学派的“第一代”，他们大多搞美国研究，其中两个人最初与施特劳斯在芝大一起做过研究，大部分人都曾在芝大任教过一段时间。施特劳斯的“第一代传人”还有约二十位，都是芝大的杰出人才，这个数量或许比美国其他专业同期毕业的学生都要多（英语、家政学、护理专业、罗曼语、社会工作等系除外）。施特劳斯的学生们还有一个特别之处：难免会对自己的妻子产生影响——她们意识到，再也不能同丈夫分享最重要的东西。之所以说“再也不能”，因为，施特劳斯早年在芝大时的许多学生都是二战退役军人，本来已有自己的家庭生活习惯。再说，施特劳斯提出的隐微论（the esotericism）有些被其弟子们弄得神秘兮兮，容易搞得过头，结果招来批评。[①] 不过，关于灵魂的爱欲历程，某些著名学者谈得比施特劳斯多，却没能像施特劳斯那样，真正唤起学生们的“爱欲”——其实，施特劳斯只是同自己的学生们一起读古典文本而已。

三

施特劳斯到芝大前，芝大的政治学系是什么模样呢？

谁想得到一些看法，不妨查看 1949 年以前政治学系开的课程，或看看自 1893 年芝大建校以来，有哪些公众人物和政治学家获得了荣誉学位，又或者读一下 1991 年芝大百年校庆收录的杰出学者文集中社会科学家的传记。总之，这些资料足以证明：政治学系颇具规模。[②] 的确，两次世界大战的二十年间（1921 - 1940 年），芝大政治学系的名声已经很响，

---

① Plato，《理想国》（*Republic*，414d）；Plutarch，《德尔斐的神谕不再是韵文》（*The Oracles at Delphi No Longer Given in Vers*，407C 以下）；Victor Klemperer，I Will Bear Witness：A Diary of the Nazi Years 1933—1941（New York1998），页 12：“没有人敢写信，也没有人敢打电话，我们相互单独见面，权衡我们的时机……以全然不同的方式读报……瞧字里行间。18 世纪的技艺、阅读和写作的技艺重新苏醒”。

② 参 Edward Shils 编，*Remembering the University of Chicago*：*Teachers*，*Scientists*，*and Scholars*，University of Chicago Press 1991——Shils 写的关于哈钦斯的章节，谈到了芝大聘请施特劳斯一事（页 192）。Banfield 写的章节还说道，“［施特劳斯］的狗仔队里没有女性”（页 498）。关于芝大政治学系施特劳斯的著名前辈们及其相关科目，见页 244 - 252。另参 S. J. D. Green，*The Tawney-Strauss Connection*：*On Historicism and Values in the History of Political* Ideas，载 *Journal of Modern History*，1995 第 67 期，页 255。

虽然主要是经验性研究项目(empirical research programs),强调从心理学和社会学角度解释政治学,搞量化评估(value of quantification)一类。据说,芝大的哈钦斯(Hutchins)行政部曾"非难过社会科学搞经验性的价值",因为,有许多名教授(像 George Herbert Mead、Harold Laswell、Harold Gosnell)因此而离开了芝大。[1]

不过,施特劳斯对古典政治哲学的明显贡献并未得到重视,也是事实。在他进芝大前,芝大政治学系开设的"政治理论"课也有同样的遭遇。施特劳斯学派从系里退出后,这样的政治哲学在系里似乎注定也不会被重视,其定位也不会更"科学"。"科学"的界定据说在于 Lord Kelvin 这样一句话:"倘若你不会测算,那么,你所学的就过于贫乏且闷得很"——这话镶在 1929 年建的社科楼。

好在芝大一向瞄准"大书"(the great books)。施特劳斯进芝大后加入了一个逐渐形成的团体,这个团体在一些著名学者引领下细读历史上的"大书"。于是,有人不满了,尤其那些"竞争者",他们总认为,施特劳斯正在"偷"走他们最好的一些学生。社会思想委员会(The Committee on Social Thought)是施特劳斯的好学生最可靠的来源。结果,施特劳斯的课程在学校的课程表上好几年都由社会思想委员会交叉排定,不过,哲学系和古典学系从来没排过他的课。

施特劳斯的确践行了一种阅读方式,这种方式提倡探问的深度,这难免冒犯那些聪明、博学的同事们。据说,芝大法学院有位教授研读宪法时,其仔细程度与施特劳斯读最好的书相差无几,但这位教授并未因此赢得同事中很多长久的追随者。美国已有建树的政治学家中,被施特劳斯学派说服的或许最(如果不是唯一)著名的"改宗者"就是 Willmoore Kendall。[2] Banfield 回忆说,对施特劳斯的同事而言,施特劳斯生活在一个他们完全陌生的智识世界中,对他们来说,像个旅游者进去逛逛,简直不晓

① 参见 Gabriel A. Almond, Political Science: The History of the Discipline,刊于 Robert E. Goodin 和 Hans-Dieter Klingeman 主编的 *The New Handbook of Political Science*, Oxford University Press, 1996,页 50。哈钦斯是个善变的管理者,尽管常常出于好意,参见 Anastaplo, Freedom of Speech and the Amendment, 载 *Texas Tech Law Review*,1990 第 21 期,页 1941,页 2033 以下。

② 参见其为施特劳斯的《思索马基雅维利》写的书评,载 *American Political Science Review*, 第 61 期,1967 年),页 793,收入 Nellie D. Kendall 编,*Willmoore Kendall Contra Mundun*(New Rochelle 1971),页 449 – 456。另参 John Alvis 和 John A. Murley 编,*The Political Thoughts of Willmoore Kendal*(包括 Kendall 与施特劳斯的通信),即将出版。

得何处落脚。这说明,施特劳斯几乎同芝大的其他教师没什么来往。[①]当然,那些赞同其思想的教师、他自己带的研究生,以及曾经是他学生、现在已是芝大的教师们,都曾与施特劳斯交往甚密(参色诺芬,《回忆苏格拉底》I,vi,14)。

四

让人好奇的是,像施特劳斯这样生来就不切实际的人,竟然会对实用的美国人产生影响,教导他们如何对自己国家的制度、原则和政治保持应有的敏感(这才是真正的实用)。《政治哲学史》一书的篇章分配也许就可以说明,美国研究并非施特劳斯的主要兴趣。[②]还比如,施特劳斯可能比所有美国政治家——无论在世还是故去的,都更了解和尊重作为作家和政治家的邱吉尔。

尽管施特劳斯没在学生中激发对美国的政治事务的兴趣,他却能丰富学生刚进校园时所葆有的各种兴趣。学生们的政治识见得到拓宽、加深,志趣也得到净化,从而,学生们的心智向英美政治传统中最精妙的思想敞开了。施特劳斯还提醒学生们注意政治传统的古典根基——尤其让学生们看到看到,这一传统因诸如莎士比亚、弥尔顿等诗人为适应现代境况而有所改变。施特劳斯遴选的经典教师(如柏拉图和亚理士多德)对基于道德和政治原则的政制极为有益——像林肯那样,"从上往下"打量社会及其制度,而非像当今流行的大多学术训练方法那样,"从下往上"看社会及其制度。与此相关,施特劳斯鼓励学生更严肃地对待宗教思想和制度,因为其中蕴涵着最紧要的东西,不了解这些东西,就无从解读美国最伟大的政治家的著作。

施特劳斯有适合当教书先生的资质,比如有一次,施特劳斯与雷蒙·阿隆在芝大社科搂302室对谈,阿隆说,Charles de Gaulle时常模仿尼采的口吻,说国家像个冷血动物。施特劳斯则说,尼采压根儿仇视国家,de

---

① 在芝大的资深教员中,施特劳斯交往较多的是:Ludwig Bachhofer,Peter H. von Blanckenhagen,Morton M. Grodzins, Charles M. Hardin, Jerome G. Kerwin,C. Herman Pritchett等;其他相熟的人还有Herman Finer,David Grene,Friedrich A. von Hayek,Christian W. Mackauer, Edward Shils和Yves R. Simon。

② 笔者本人或许应该受邀为《政治哲学史》撰写一章杰斐逊。参笔者的《林肯:一部宪政传记》(*Abraham Lincoln: A Constitutional Biography*, Lanham 1999),第1、2、14、15章。

Gaulle 却试图爱抚它——我还清楚记得,施特劳斯当即伸出手,好像在抚摸 de Gaulle 的国家,让人联想到人们抚摸小狗。在场的每个人包括阿隆,都对这个精彩的动作忍俊不禁,后来阿隆一回到家,就把这个趣闻传遍巴黎的同行。

两位后学在谈到施特劳斯的生涯时,如此概括他的"政治教诲":

> 狭义地讲,施特劳斯的政治教诲可以最好地理解为:力图在我们这个戏剧性变化的新环境复苏、调适和运用古老的苏格拉底传统。生长于不幸的魏玛共和国,充满感激地在美国找到栖身之地和对法西斯的抵抗,毫不夸张地说,由于这一理由,施特劳斯是自由民主制坚定的支持者和朋友。[①]

有人(甚至包括一些施特劳斯弟子)认为,对施特劳斯来说,道德上的美德(the moral virtues)没有任何内在固有的值,这些看法是不对的,根本无视施特劳斯切身地找到的道德上的美德,并审慎地反复申说凭靠自然(on behalf of nature)的道德美德,反对道德相对主义、历史主义和价值中立的社会科学之类。[②] 争论时常凭靠"哲学"——从哲学上看,道德并非基于自然,因此,道德本身没有值得选择的价值,仅仅有"工具性的"价值——霍布斯主义的智术师化的形式(a sophisticated form of Hobbesanism)就是如此。从笔者亲眼所见施特劳斯许多在不同场合的"行动"(例如与美国天主教联手,注重道德关怀)来看,笔者相信,对于他来说,道德的德性乃基于自然。[③]

这里应特别强调作为美德的审慎(prudence),因为,政治哲学的引导

---

① 施特劳斯、克罗波西主编,《政治哲学史》(有中译本)"后记","后记"的两位作者似应更多提到施特劳斯对中世纪的杰出研究。雅法(Harry Jaffa)谈到,施特劳斯"认为,美国政治最好的地方在于显示了一种实用的智慧,这更多源于比洛克古老的传统"。参见 Harry Jaffa, *The Conditions of Freedom*, Hopkins University Press, 1975, 页 7;这些说法对"后记"也是很好的补充。

② 关于知识分子与道德,参笔者的 Lessons for the student of Law: The Oklahoma Lecture,载 *Oklahoma City University Law Review*,第 20 期,1996 年,页 17,179–187;Natural Law or Natural Right? 载 Loyola of New Orleans Law Review,1993 年第 38 期,页 915;Teaching, Nature, and the Moral Virtues,见 *Great Ideas Today*,1997 年,页 2,23 以下。

③ 参笔者的 Was Leo Strauss a Secret Enemy of Morality? 见 Ernest L. Fortin 编, *Classical Christianity and the Political Order*, Lanham 1996,页 317–327;亦参笔者 On How Eric Voegelin Has Read Plato and Aristotle,见 *Independent Journal of Philosophy*,卷 5/6,1988 年,页 85–91。

首先要诱发的也许就是这种美德。可以说，施特劳斯对审慎美德的敞开态度，来自于他身上天生的谨慎。他的办公室墙上挂着一副丢勒（Albrecht Dürer）的著名水彩画 *Junger Feldhase*（一只小野兔，1502）的复制品（这副镶框的复制品现为 Joseph Cropsey 所有）——只要一提到这副画，施特劳斯就会说"天性，天性"（"nature，nature"）；甚至还会说（如果不让你觉得烦）他喜欢这副画，是因为那只野兔睁着眼睡觉（究竟是不是在睡觉，恐怕值得怀疑）。一位评论家对此画的描述暗示了画的含义，正如施特劳斯凭直觉会说："这只兔子因为受惊，蜷缩着身子，仔细地探视着四周，随时准备跳起来逃跑"。[1] 尽管施特劳斯有时会害怕（这或许曾帮他理解霍布斯），但他很快又使我想起苏格拉底的样子，因为，审慎的人其实内心什么也不怕——我记得，他提醒我，随便说话会犯错。

五

施特劳斯明显对学生们产生过深刻影响，并有助于他们"成长"。学生们和美国——部分地通过他的学生——对他作为一个学者所产生的影响倒的确很不明显（当然，还欠缺广泛调查）。倘若施特劳斯没定居美国，这样一个以常识和节制为稳定政体的核心的国家，他的哲学研究是否可能就不会有与众不同的意义？最起码，施特劳斯清楚知道，在芝大，自己作为政治学系的一名教员，在政治哲学方面应该做出更多贡献。不妨看看 1966 年春（每周二和周四下午 3:30，社科楼 305 室）他在芝大怎样讲解柏拉图的《美诺》（*Meno*）（包括克莱因的注疏）：

> 这门课是政治哲学的入门课……我将从开端讲起。
>
> 什么是政治哲学？一次非常简单的反省就足以解释政治哲学的意义。凡政治行动涉及的不是保守就是变革（preservation or change）。变革的目的是为了完善；保守则是为了避免某些更坏的东西（一般情况：也涉及恰当地享受、并从而增强一些好的东西）。因此，凡政治行动都预先假定更好和更坏的意见。但没有好和坏的意见，又怎会有更好和更坏的东西？当你发现自己信从了一种意见，它就会吸引你探索知识，以取代原有的意见。因而，凡政治行动本身就

---

[1] Peter Strieder 编，Albrecht Dürer: *Paintings, Prints, Drawings*，New York 1982，页 203。

> 是指向关于好的知识(knowledge of the good)。我们现在把好社会称为完整的政治的好(the complete political good),因此,凡政治行动指向的必得是好社会的问题。

如此关于好的讲法如果不是与柏拉图关于理念的说教相呼应,就是与亚理士多德《政治学》的开端相呼应,或许,在习惯於经验性政治学的学者眼里,这样的说法是不中听的,但随即接下来对美国30年前流行的观点极为详尽的评论,在他们听来就更糟糕了:

> 今天,很大一部分人怀疑人们能否谈论好的社会,因为,这暗示了存在着共通的好(a common good),出于某种理由,他们认为,不会有什么共通的好。举个例来说罢,他们中很多人说到伟大的社会(美好社会的另一种形式),却不知道伟大的社会何以优于美好的社会。至少没人解释过。另外,也有人谈论开放的社会(也是美好社会的一种形式),但仍然没人告诉我们,开放的社会一词为何好于美好的社会。这样一来,人们就会仅仅在言辞上也拒绝询问美好社会。这正是政治哲学的关注所在。

这种说法很难指望从一个政治科学家那里听到——甚至很难指望从施特劳斯在芝大的二十年里古典学系、历史系、法学院、哲学系甚或社会学系的哪位名学者那里听到。在说到"事实 - 价值"及其相关问题时,施特劳斯竟然质疑韦伯(Max Weber)和凯尔森(Hans Kelsen)等知识分子的偶像,他作为学者的可信度难免陷于危险境地。

施特劳斯的著作和讲课稿都明显表明,他对形而上学兴趣不小,但在芝大,施特劳斯非常严肃对待自己在政治学系任教职的性质。我记得他只有一次给我们直接开过形而上学课,那是在1957—1958年的冬天,晚上和我们一起非正式地阅读黑格尔的《逻辑》(*Logic*)。他也一直对Poerre Bayle有兴趣,只是没有公开过。

倘若我们进一步推测,施特劳斯要是没定居美国,他会怎样、可能做些什么,或许我们能更好地看到施特劳斯在我们中间真正的样子。如果没有纳粹的迫害,施特劳斯会不会成为一个更纯粹的"形而上学家"(并由此成为更纯粹的海德格尔主义者,从而也不会那么坦言地反虚无主义),从而不像我们所认识的他?不可能吗,倘若施特劳斯留在欧洲——

无论德国还是英国，他的研究会比他在芝加哥更“理论化”，对他自己早期钦慕的尼采思想也不会变得那么具批判性？美国稳定而富有成效的自由民主，可能有助于施特劳斯从二十世纪欧洲知识分子生活的包袱（liabilities）中摆脱出来——这些包袱在如今流行德里达的风气中仍清楚可见。海德格尔在晚年谈到过美国政制，而且与苏联政制相提并论，施特劳斯的说法与此形成鲜明对照：

> 自由不再为美国所专有，现在的美国依然是自由的壁垒。当代的专制暴政源于马基亚维利的思想，因为，马基亚维利的原则是：好的结局足以证明方法的正当。美国的现实离不开美国人的雄心壮志，至少在此意义上说，谁不理解马基雅维利主义，谁就不懂得美利坚主义，尽管二者是相互对立的。①

在芝大校园，还流行过阿伦特这个人和她的著作。这也许表明，施特劳斯在临近退休的时候，他在芝大的影响力开始逐渐减少——阿伦特开的课程正是在 1966－1967 年和 1967－1968 年间政治学系排出来的，“社会思想委员会”和从未给施特劳斯排过课的哲学系还排了她一门课程，题为“重新思考基本的道德见解：从苏格拉底到尼采”。

最近，一位斯坦福大学的著名政治学家这样评述施特劳斯思想在美国：

> 施特劳斯学派关于政治学史的见解让人回想起 19 世纪末 20 世纪初德国思想的论争。作为一个第一次大战后年轻的德国哲学博士，施特劳斯钦佩韦伯，“他坚定而真诚地热爱知识……对科学思想充满激情……”（Strauss，《古典政治理性主义的再生》，1989，页 27）。1922 年从弗莱堡北上途中，施特劳斯听过海德格尔的课，他这样描述自己：经历了对韦伯的大失所望，转向了海德格尔的生存主义。施特劳斯通过坚定的政治哲学，通过重新发现政治哲学原典的伟大榜样，通过对话和深思熟虑，通过教育公民精英来寻找公义的社会和政体，以此方式对抗海德格尔的“存在”的自然（nature of “being”）的悲观主义。

---

① Leo Strauss, *Thoughts on Machiavell*, Free Press1958，页 13－14。

这位斯坦福大学(原先是芝加哥大学)的政治学家接着又说:

> 按施特劳斯的观点,韦伯这位曾使现代实证主义社会科学得以合法化的知识分子值得怀疑。实证主义社会科学分离事实与价值,坚持"伦理的中立性",致力实现"价值无涉"。施特劳斯把这些都归于韦伯的信念:但凡价值之间的冲突都无法解决。①

Almond 其实是在批评施特劳斯的立场,说"韦伯的事实 - 价值范式"这样的描述不过是"施特劳斯画的讽刺画"。可是,我们应该想想看,二战前,政治学在德国大学的地位如何? 那时人们如何看待"政治理论"? 想想施特劳斯 1932 年如何回应施米特的著作。再想想 1942 年陶尼(R. H. Tawney)对施特劳斯的评论,他说:仿佛是"美国"让施特劳斯"变了一个人",从柔弱完美的知识分子变成个性坚强且有成就的教授。②

吉尔丁(Hilail Gildin)教授 1999 年 1 月 13 日给我的信中提出的几个要点值得在这里引述:

> 1941 年初,施特劳斯曾在新学院研究生部的总研讨会上作过一次题为"德国虚无主义"的演讲(【译按】中译见刘小枫编,《施特劳斯与古典政治哲学》)。《解释》很快就会刊发此讲稿……最后两页是他对英国的评论,你会感兴趣……施特劳斯发现,在英国正好有你所暗示的东西,即美国可能教会他的那些内容。施特劳斯还看到了我们不容易看到的东西。如果可能,他会留在英国。如果那样,我并不妒忌。这并非否认施特劳斯感激美国接纳了他,感激他在这里能如愿所偿。在美国,能与教授和学生更为容易地建立友谊,他当然很高兴。
>
> 至于你认为,倘若施特劳斯留在德国,他的遭遇会怎样,施特劳斯在 1964 年《霍布斯的政治哲学》的德文版前言中说,此书的神学—政治问题延续了他在《斯宾诺莎的宗教批判》(1930 年)中的研

① Almond, *Political Science*,前揭,页 79、81。

② Green,《陶尼与施特劳斯》,前揭,页 264。另参,*Gadamer on Strauss: An Interview*,见 Ernest L. Fortin 编,*Human Rights, Virtue, and the Common Good*, Lanham 1996,页 175 - 189。

究主题。在《斯宾诺莎的宗教批判》英译本(1965年)导言的第一段中,施特劳斯谈到年轻时自己被神学—政治的困境吸引。克莱因在圣约翰学院的座谈会上对他的描述与施特劳斯的自我描述("一生关注的都是人类以怎样的方式生存于世")毫不冲突。可以确信,施特劳斯始终在意的是他所说的东西的终极前提(the ultimate presuppositions),《论僭政》一书中的"重述"的最后一段对此有清晰的表述。假如他留在德国,我不认为他会有什么理论化或形而上学化的问题,或者会变成与他如今所是不一样,尽管我相信多多少少会有些差别。

作为他的学生,我们拒绝事实/价值的分割和历史相对主义,仅这一点就足以让人们相信,我们是被洗过脑的小派——我们自己当然不会这么认为。那些如此认为的人并没有意识到:只有学会严肃地把苏格拉底当成哲人,才不会被洗脑。[①]

据说,施特劳斯在1933年曾考虑过选择接受耶路撒冷的希伯莱大学(Hebrew University)的教职。[②]Banfield回忆说,"做一个犹太人是施特劳斯生命的轴心。他曾向人倾诉,如果不做犹太人,他永远也不会觉得彻底舒坦"(《施特劳斯》,前揭,页493)。尽管如此,为施特劳斯举办的追悼会设在芝大校园一个简朴的演讲厅,而非Hillel House(施特劳斯在那里和Marrice Pekarsky拉比以及Richard Winograd拉比交往很深,而且在那里做过多次讲座),也没有设在附近的犹太教堂。

可以说,从一开始,施特劳斯就不得不对自己身处的地方的政治和政策投入更多关注,但在美国他却不需要这么做。可是,当中东成为战区时,这个天生羞怯的人还能不停地沉入思想吗?

一位犹太学者以这样的方式描述我自己对施特劳斯的犹太人身份的评价:

---

① 关于施特劳斯"所说的东西的终极前提",芝大图书馆特藏库的施特劳斯档案里有许多施特劳斯各个时段的阅读文本、授课的详细笔记,有些笔记可见施特劳斯到芝大前的"终极前提"。

② 参Yosef Goell和Jon Immanuel,Slayer of Sacred Cows,见Jerusalem Post,1990年6月7日。关于施特劳斯与犹太教,参Ralph Lerner,Leo Strauss(1899-1973),见*American Jewish Year Book*,1976,页92。

> 作为一个非犹太人和细心的旁观者，Anastaplo 在其论著(《思想艺术家》，前揭，页 250－72，474－85)里敏锐地发现，犹太教对施特劳斯产生双重的有益影响，并通过施特劳斯把这种影响传给他的犹太人和非犹太人学生。首先，犹太教帮助作为思想家和细心读者的施特劳斯敏于接受前现代的哲学思想，抵制现代观念。其次，犹太教鲜活在作为犹太思想家和学者的施特劳斯身上，以致给认识他的人留下深刻活跃的印象：他在思想上非常严肃地对待犹太教，他献身犹太教堪为人们的榜样。(Green 编，《犹太哲学与现代性的危机》，前揭，页 476)

施特劳斯思想中的耶路撒冷与雅典的张力在耶路撒冷那里将会怎样呢？在圣地当教授，施特劳斯就会更公开地是一个"犹太人"？人们可以在那里听到他更多地讲解《圣经》、迈蒙尼德和诸如此类的经典？当然，在独立后的以色列或者战后的德国，施特劳斯也会有自己的学生，他们会明显与芝大招进的学生大相径庭。以色列的犹太知识分子，或者德国的知识分子，对施特劳斯的思想似乎太熟悉了，以至于他们根本注意不到他大胆的言论多么富有挑战性。

六

在芝大以及美国学术界的其他地方，对施特劳斯学派的疑虑越来越普遍，在以色列——或弗莱堡产生的疑虑会有所不同吗？其实，有些疑虑是施特劳斯的一些最不审慎的学生招来的，他们慢慢把自己搞得更像个"教派"——在以色列或德国就不会有这样的事？

在我们这个国家，正经的学者对号称收"门徒"的学者都有点持保留态度；凡有责任心的学者都会认为，这样的"占有"实在要不得，尤其传到学生那里，因为这些学生今后也会有做老师的时候。最近，一位杰出的学者(碰巧他对我很有好感，因为我对"〔他〕从未钦佩过的老师表现得非常虔敬"，所以，我多少也算得上一个施特劳斯弟子)写信给我说：

> (在芝大)有个施特劳斯学派小圈子，他们认为自己懂得渺小的凡人没法领会的真理，由此而屈尊于……在我看来，一个招引门徒的人多半不会是好人，因为，这无异于鼓励学生放弃自己的判断力，屈

从于他的自负的洞察力,阻碍学生们独立成长。这是一种自以为是,在我看来,没人有权这么做。这样做的人以及追随他的门徒,在道德和智力上恐怕有欠缺,没能力或许不愿意自立,宁可依赖诸如此类傲慢的权威。如此个性特征在德国倒常见,或许在二十世纪三十年代特别流行。我猜,这与家庭模式有关,与欧陆的历史—社会—思想传统相关。施特劳斯传播这一致命的传统,需要/期待信徒来崇拜,所以,在我的书中,他是个坏人。

与施特劳斯的"第一代传人"亲自打过交道的人都会认识到,这些人心性高、正派,也极具天分,有抱负。当然,这并不是否认,施特劳斯弟子们在年轻时未能充分理解这样一个事实:真正的优越其实是在一种意愿(willing)——倘若不是一种义务的话,也没有想过(而很多人不得不认真考虑)那些碰巧缺少训练或天赋不足的人的局限。换言之,对于施特劳斯的弟子们——尤其那些志向远大者——来说,根本谈不上什么屈从不屈从。想想施特劳斯经常说的话中所隐含的告诫:"尊重意见完全不等于把它当成真实的"。然而,一位思想家越有苏格拉底的味道(the more Socratic),无法抑制的阿尔喀比亚德(Alcibiades)就越有可能成为他的影子,随时随地跟着他。

将学生们(尤其那些喜欢政治又意气风发的学生们)的缺点和张狂怪到老师头上,尽管不公平,倒也不奇怪。有一位随和、宽厚、博学的名学者最近写信告诉我,说一位曾在芝大念过书的施特劳斯弟子在"校园里简直成了分裂分子,一门心思要使年轻人皈依他那狂想的精英主义观"。这些事情或结果都是偶然的,而且关键在于如何去看一件事情,不同的性情、原则和环境,也会有不同的结果。围绕施特劳斯,确乎有一个群体,施特劳斯似乎试图在其中建立起一种新的模式和秩序,这个群体的思想样式(the kind of thingking)的持久源泉其实就是对立的立场——施特劳斯自己就投身於并展示了这种思想样式。倘若一个人不坚持(无论怎样谦恭地)认真对待其他人几乎没意识到的根本性的东西,在精英如林的学术界(不然又会在哪里呢?)他是不可能吃香的。有一位政治学家倒颇为清醒,从施特劳斯那儿,他可能学到过一些东西——前不久他回忆说,施特劳斯让他学到的最重要的是:他自己和他的学生们总觉得施特劳斯一再出现在他们的课堂前面,并问:"这究竟是什么意思?"——使得他们自己不得不勇敢面对自己的无知。

七

施特劳斯在芝大的情形是:在一个相当有限的教师和学生圈子外,很少听到人们谈及他的那些"实在了不起的著作",这个小圈子(从一开始)就在"社会思想委员会"找到了自己的家。施特劳斯的名字并没有与一幢芝大建筑(甚至大楼里的某个房间)、教职或以芝大从前的名教授的名义命名的奖有任何关系。最近,芝大出版社出版了施特劳斯的十二本著作。与施特劳斯在国内其他地方和海外的影响相比,他在芝大的影响实在算不上什么——看起来,似乎施特劳斯"出现"在 Boston College、Claremont-McKenna College、the University of Dallas、Dominican University、Fordham University、the University of Toronto 以及 St. John's College,要比出现在芝大政治学系的次数多得多。

越是名牌大学,其教授就越有可能"被迫"站在时代公认原则的"尖刻批评的边缘"。人们已经注意到,政治学的导航灯几乎已经全被新的观念占据,以便不时地主导"科学的"政治学——把自己的爱徒从这种政治学中解救出来,恰是施特劳斯当年的当务之急。施特劳斯所赞同的,远比他所反对的要重要,正是这些东西,激励了二十世纪五、六十年代碰巧在芝大遇上他的那些优秀学生们。在美国的背景下,施特劳斯在《自然权利与历史》开篇以权威的方式暗示了他所真正赞同的东西:

> 有许多理由要比最明显的理由合适,因此,我从《独立宣言》上引用了一段话来开始[芝加哥大学的系列讲座]。这段话经常被引用,因为它有分量而且庄严,不会有因过于熟悉而滋生的轻视,以及因滥用而导致的厌恶等失体面的后果。"我们认为,真理都是不证自明的,人人生而平等,上帝赋予人类不可剥夺的权利,即生命、自由和追求幸福的权利"。致力于这一主张的国家几乎已经毫无疑问地实现了主张中的结果,成了地球上最强大也最繁荣的国家。当这个国家步入成熟的时候,它还会珍惜曾经孕育和哺育过的它"信念"

吗？还会仍然坚持“真理是不证自明”的吗？[1]

不幸的是，对施特劳斯思想的曲解并不限于报纸。最新出版的《劳特利奇哲学百科全书》（*Routledge Encyclopedia of Philosophy*）加了“施特劳斯”一条，要让读者相信，“〔施特劳斯〕认为，《理想国》中的忒拉叙马霍斯（Thrasymachus）而非苏格拉底，才是柏拉图的真正代言人”（出于某种理由，引自施特劳斯《城邦与人》，1977年，页77）。这本并不谨慎的百科全书以下面的话作为“施特劳斯”词条的结语：

> 有人发现，施特劳斯的精英主义令人惊恐。不能把政治权力托付给这种极端、诡异、有欺骗性的精英，脱离了适合大众的道德规范的精英。

这个条目的作者倘若不仅仅是个编辑的话，应该多了解一些才是。

二十年前，我给一位东部大学（Eastern university）的名教授写过一封信（1976年8月24日）：

> ……我觉得，你还没有欣赏到施特劳斯有多么特别。我在教室里听他的课比听别的人的课要多——仅仅因为我自二战后就一直待在（芝加哥）大学里，从来不在乎在这些事情上“保持亮相”——年复一年，我看到有个杰出的人不断在工作，这个人比校园里我所接触的其他人都站得更高、看得更远，而且受到广泛的敬重。……
>
> 无疑，你就“施特劳斯派的教授们”（Straussian professors）的〔学生〕对“非施特劳斯派教授们”（non-Straussian professors）的学生〔令人不快的〕反应的评注末尾留下了话头。我说“无疑”，是因为我知道，你一定遇到过这样的话头，但你所描述的现象并没引起我的注意，至少我不会特别关注。……

---

[1] Strauss，《自然权利与历史》（University of Chicago Press1953），页1。施特劳斯的养女Jenny Strauss-Clay不得不回想一些往事，以反驳那些令人心烦的评论家，因为他们老谴责她父亲是民主的敌人等等。见Revisiting Leo Strauss，见New York Times，1996年9月1日，第7部分，页4。比较例如Brent Staples，Undemocratic Vistas，New York Times，1994年11月28日，A部分，页16；Laurence Berns，Correcting the Record on Leo Strauss，见*Political Science and Politics*，第28期附言，1995年，页659－660。

> 无疑,有时也会有你所谓的“傲慢的正教”(arrogant orthodoxy)迹象——但施特劳斯的卓越才智,比你认识的人都更非同一般,对有幸认识他的那些敏锐聪慧的人来说,(在我看来)这都是显而易见的事实。我再次申明,我理解你对自己的遭遇做出如此反应——可是,我得补充一点,你看到的绝大多数挑衅都来自于那些经常地、但也并非毫无根据的高估其自卫反击力的人。……
>
> 我十分感激你以“这是迄今为止[你曾见过的]最客观又最富同情的描写”来评价我(1974 年)谈论施特劳斯的文章。这篇文章[曾经作为《作为艺术家的思想家》的后记再版]旨在帮助那些还没有被施特劳斯“征服”的人,让他们能更清楚地认识他,而非把他看成宗派操纵的产物。关于你对[施特劳斯派]某些正统表现的反应,我能理解,因为我也有过亲身经历,当时我写了一篇关于施特劳斯的文章,受到冷遇——也就是说,那些自认为是内行的人对我的文章不理不睬(说得更确切一点,大多数人认为他们是内行)。
>
> 这并不是对你的评论做出的恰当的回答或批评。但是,我希望是个有用的忠告……

无论“正统”与否,把施特劳斯的政治观点看得很俗套(ordinary),就搞错了。施特劳斯不大可能会认可最近“守旧派”对进化生物学的攻击,就像他对自由市场经济不会有什么保留意见一样。至於说到从自然、启示以及现代科学中学到东西,不妨看看施特劳斯的第二代传人如 John Alvis、Larry Arnhart、Christopher A. Colmo、J. Harvey Lomax、Leonard R. Sorenson、Jules Gleicher 及 Stephen Vanderslice 等人的著作。1956 年,施特劳斯(不带开玩笑地)说过,只有科耶夫、克莱因和他本人才是“当代仍然相信理性”的人。1956 年,施特劳斯在一封信中还写道:

> 我希望权力和理智能更好地结合在一起。但我担心,明智的人为了获得更多的权力而不得不付出的努力会有损于他们最合理地利用自己的理性。因此,我们还是继续相信命运女神,这个任性的女人会偶尔友好地对我们招手。

Edward Banfield 1991 年写的回忆施特劳斯在芝大的文章用以下有益评论作结:

> 我相信，我已再三表达了自己对施特劳斯作为一名教师、学者和一个凡人之伟大的感受。通过他本人以及他的著作，他让人们更清楚地知道，做充实的人(to be fully huamn)究竟意味着什么。多年来，在美国和芝大，这个人受到热烈欢迎，想必他定既是自豪的源泉，也是希望的根源。不妨理解他在对邱吉尔阁下(施特劳斯认为，邱吉尔是本世纪最伟大的人)的颂词中说过的寥寥数语，施特劳斯的生命提醒我们，要按事物的本来面目去认它，既要看到他们的伟大，也要看到他们的不幸，看到他们的辉煌，也要看到他们的平庸。(Shils 编，《纪念芝加哥大学》，前揭，页 501)

我在 1974 年发表的那篇谈施特劳斯的文章是这样结尾的：

> 我对这位最杰出的人的回忆就到这里结束吧，他是芝大勇敢无畏的继子，也是其坚定的守护者。即便我注定还要在这所大学再待 26 年，我也不会再碰到他那样的人了(参见 Plato，《斐多》118)。

施特劳斯的心灵所具有的有力威望一直持续到他生命的尽头。我的一个孩子注意到，虽然已经年老体弱，施特劳斯在圣约翰学院每周上研讨班探讨文本时，仍显得坚定透彻。施特劳斯并没有提出过什么庞大壮观的要点，他总在大量积累，不断推进，积少成多(其他学者有时看起来也这样做)。总之，施特劳斯设法把一些要点铭记于心，并把它们串在一起，当他日复一日把文本推向越来越深入的释义时，就好像他会永远进行下去似的——可以说，他的话(logos)仍在我们心中的大学起作用。

语言理论作为启蒙和反启蒙

【德】里肯(Ulrich Richen) 著
刘齐生 译

【编者按】种种语言学如今已成为人文科学的"核心"学科之一,对当今大学教育的学科建制和教学品质影响巨大,更不用说对文化和学术风气的支配(后现代思想的重要工具之一便是二十世纪的结构语言学)。在哲学系、中文系尤其外语系,语言学差不多已经排挤掉了古典文学,言语理论以及实际的言语规则、俗语、俗文化研究取代了过去的研读历代经典作品。如果大学教育的基本目的是葆养青年学子的天素、发其英华,那么,各种语言学排挤掉传统的文学经典的"正当性"当在于,语言学比历代经典文学作品有更充足的精神养分来滋育年少的灵魂,否则便无异于败坏本来好端端的灵魂。

古典(无论文学的、史学的、哲学的)作品,无不出自高贵灵魂的精神创造,通过研读古典作品(传统的大学教育如此)将把年少的灵魂引向品德和精神的高处(美好的地方);要知道语言学将把年少的灵魂引向哪里,得先知道语言学是怎么来的。

语言学诞生于欧洲的启蒙运动时期,可以说是启蒙精神的产物。里肯教授是研究启蒙运动史的专家,尤以研究语言学的起源与启蒙运动的关系(有三部专著)闻名思想史学界。这里译出的里肯教授的短文,概要地介绍了语言学在启蒙运动过程中形成的情况,有助于我们搞清楚语言学的来历。

十八世纪可以视为语言争辩的百年。启蒙至为关注通过知识的传播服务于大众福祉,由此而触发了对语言的新的关注:通过传播认知启蒙,

意味着通过交流进行启蒙。交流提高了语言在广泛的社会交往实践的新结构和媒体中的活动范围。

因此,对语言在传播知识中的张力产生的疑问,以及语言作为认知工具的功效问题就具有了现实意义;同样的疑问还存在于对人在使用语言传播真理和促进大众福祉的能力和意愿的质疑,该问题也由此导致对语言政治功能的置疑。

作为一个批评偏见的时代,启蒙提高了对语言的关注:传统思想往往就是统治者的观念,批判性地审视传统思想,使人意识到语言可以固化偏见。对此的认识可见于一场被冠以"语词的滥用"(abus des mots, abuse of words, Wortmißbrauch)的漫长辩论。[1] 主题"语词滥用"把语言讨论和启蒙的目的相互联系起来。启蒙的目的就是为消除偏见,但语词滥用的概念同样指出了语言在传播错误观念时不可忽视的作用。

> 一个错误的观念会借助语言植根于世,并且流传给未来;它成为人民的偏见,有时也成为学者的偏见,这比人民的偏见更可怕。(De Brosses, 1765, I, 41)

洛克(Locke)的《人类理解论》(*Essay concerning human understanding*)(1690)是一本欧洲启蒙运动的重要著作,揽括了至此为止有关"语词滥用"的详细讨论。作为人类社会中最广泛的连接媒介,语言也是一切知识一代一代相传的工具,所以,洛克认为,语词的缺陷和滥用会造成永久的谬误链。语词滥用的表现形式之一是科学上的时髦行话,其华丽的术语掩盖了本质概念的缺失。极端的情况下,语词滥用甚至可以被用于废除人的权利(Locke, Essay III, X 章)。

几乎所有知名的法国启蒙家都研究过语词滥用问题。狄德罗(Diderot)说:

> 一代一代是一群群孩子们,他们习惯了机械地说无知的和欺骗的语言…… 只要那些没有被启蒙,依然酷毕的男人们(天赋、智慧、勇敢的男人)要把它作为思想的工具玩弄,这个缺陷就会继续存在下去…… 因此语言必须重新塑造、加工和扩展……(Diderot,

---

① 参见 U. Ricken,《法国启蒙运动的语言学、人类学和哲学》(Berlin 1984),26 章。

Œuvres, XVIII, 233)

另外一些语言理论问题虽然没有直接涉及交往实践,但提出了有关人的本性和社会本质的问题。这里特别涉及到的问题就是语言的起源,它与语言理论和哲学上的最重要问题——语言和思维的关系——密切相关。这里所讲到的启蒙主义语言学观最终导致反启蒙的抗辩。

每一个关于语言起源的理论都有关于原初人、他们的思维和他们的交往能力以及人类社会的起源之说。语言起源的理论包括的论说还有:人类社会是否或者在多大程度上是超自然力量的产物,抑或仅仅是人类自我发展史中能力的体现。所以,在自然法学说里,普芬多夫(Pufendorf)把人类的语言创造作为他反对国家权力的超自然起源的理由。

17、18 世纪出现的有关语言起源的假说可大致分为三类:

1. 语言神授说。
2. 语言是具有完全思维能力的人类的自我创造。这一假说和笛卡儿(Descartes)的哲学一致。
3. 语言是在和思维的交互依赖中产生和发展的,因为思维的构成和作用都依靠语言符号。这个假说认为,高等动物拥有的能力产生了语言和思维。它在启蒙运动中是对笛卡儿语言观的超越。

尽管笛卡儿的哲学对传统的世界观提出了疑问,并在当时遭到猛烈攻击,但对笛卡儿主义(Cartesianismus)的讨论和由他引发的语言理论的震荡却是理所当然的启蒙。启蒙主义最偏爱攻击的就是笛卡儿学说中有关天赋的思想,以及关于人的精神能力、尤其语言被作为人和动物的绝对区别的观点。

笛卡儿的天赋的、与经验无关的观点和他关于物质与精神本质上有区别的二元假说一致:精神是人无身体的灵魂形态与身体的同一,因此,灵魂为了表达思想必须利用身体。身体作为按照机械原理工作的机器生产了表达思想的语言音素,尽管思想要通过语言才能显现出来,但它不依赖于语言而存在。

笛卡儿的二元论认为,语言的功能就是承担交往任务,否定其认知的、构建思维的作用。依照二元论的观点,思维在交往中必须借助于语

词，它导致思维更多地依赖辞藻，而不是针对事物本身，由此无身体的思维和有身体的语言符号间的矛盾甚至会造成思维被扭曲的危险。但是，人在宇宙中占据非常特殊的地位，因为，动物缺少精神和交往的能力，所以，它们只能是纯粹的自动机械，它们的行为只能建筑在有机体直觉的、自我调整的基础之上。在笛卡儿的《方法谈》(*Discours de la Méthode*)里，这个理由被作为二元论阐释语言的证明。语言理论的问题因此成为当时人的精神或者身体要素的争论焦点，与此相关，该问题也成为启蒙的热点。笛卡尔的动物观在17世纪就已受到反驳，例如在拉芳丹(La Fantaine)的寓言里，对动物的诗化拟人就是他反对笛卡儿自动机械理论的哲学立场。

洛克也认为，动物具有交往能力，也因此具有灵魂，所以，人和动物只有等级上的差异。洛克的《人类理解论》对启蒙的语言理论之所以重要，就在于它作为经验科学的程式化理由支持了洛克反对人具有天生的、细致的语言学禀赋的观点。洛克注意到了这样的事实，抽象概念的名称最初用以指称具体的事物，它可以作为思想与感官有关联的证明(比较spiritus和esprit，anima和âme)。对洛克来说，另一个具有说服力的证明就是独特的词汇意义，它们不能够被翻译成其他语言，这说明各个民族根据不同的历史经验和交往需求在概念形成时的差异。洛克把概念看作是用词语固定下来的人类一般性活动的结果，由此他指出了在概念形成中语言的一个重要作用。洛克不再像笛卡儿那样认为语言仅仅只具有交往功能。但是洛克也没有系统地构筑语言在认知上和思维上有不可缺少作用的理论。在谈到起源问题时他甚至对语言做出这样的断言：

> 因为上帝决定了人成为一个社会动物，他不仅给予人愿望，并让人必须和同类在一起生活，而且赐给人语言，因此，语言成为这个社会最大的工具和环节(III，1，1)。

洛克在这里勾勒出了每一种假说关于语言启蒙的涵义：在这短短的篇幅里，他就已经涉及到了宗教、人和社会的观点。

随着洛克感觉论的发展，法国的启蒙运动、尤其孔狄亚克(Condillac《人类知识起源论》1746，*Essai sur l'origine des connaissances humaines*)，[①]

① 有关孔狄亚克的语言理论详见Ricken前揭书。

借助语言理论、人类学理论和社会学理论的成果对语言的起源进行了全新解释。孔狄亚克的明确目的就是克服洛克感觉论中相互矛盾的地方，主要考虑符号在思维功能的形成、发展中的作用。

孔狄亚克认为，思维和语言是在感觉印象和符号的渐进交互作用过程中产生的。借助符号思维阶段从交互过程中的感知里逐渐达到不同的层次。因为，只有通过符号，思想内容才能被把握住，并且相互交流。首次本能的手势和叫喊导致与直接生活需求的思想内容初始的同化和表达，之后在手势和叫喊的基础上又增加了发声的语言，最后紧接着过渡到语言的普遍使用。姿态和表情还会继续伴随着语言一起出现，它们是初始手势语的残留形式。

根据这一缜密的感觉论解释，思维就是借助符号运用迁移了的感知：la sensation transformée(感知迁移)。按照这个观点，人类的语言和思维是从高等动物所具有的基本的感知和交往中产生的。人之所以能够作为唯一的一个生物发展出一个发声的语言并不断达到较高的思维形式，就是因为他所拥有的身体构造容许他创造有声的符号，并将其和思维内容联系起来。因此，它使人类从自然状况过渡到文化状况，使人类社会的成型和不断发展成为可能。在人类社会中，人的这个种属的个体得到了完全的发展，而其交往需求也对语言提出新的要求。

人类通过有声语言达到的交往和认知能力的层面开启了一个历史的发展视野。动物由于其基本交往能力的限制，它们的学习过程一代代始终保持在同样的层面上，而不能超越初始种属状态继续发展。动物因此继续保持被动地适应自然的状态。相反，人这个种属可以通过他们的语言一代又一代把知识作为社会经验相加和传授。在此，语言不仅能保证知识通过词语的固定而增加，而更重要的是，通过符号保证了思想的新的契合，亦即发展了创造性的思维。人类学把语言视为人类精神能力发展的工具。这一思想进一步认为，语言是社会历史发展的前提；如同语言和思维，社会的成型和发展被理解为人类自己在历史经验的持续发展过程中创造的作品。

感觉论的起源假说是对新的、历史的启蒙主义世界观的贡献，是对重要的启蒙主义目标的贡献，亦即把人看作是"自然的、融入自然的生物"(详见 Krauss 1978)。

由此，语言学的论题开始了有意识的转变。由笛卡儿人类学观点引发的论题成为对语言起源问题、语言和思维的关系问题以及人和动物区

别问题的回答。按照世俗的世界观,作为启蒙的语言理论现在更强调人在语言、思维和社会发展中的创造性。世俗的语言观认为,人自身拥有一部分创造能力。在这之前,人类的发展一直被视为神的创造。有关自然和社会中普遍发展的启蒙主义论点得到了一个重要的部分——语言理论。

下面将简要叙述语言理论、人类学理论和社会学理论观点中的一些认知的、语言学的和美学的含义。作为对二元论语言观的超越,感觉论的符号理论通过理性的说明使语言和思维的关系有了依据。感觉论解释了符号和思维的一致性,而不是强调它们作为本质不同的物质之间的矛盾。因此词语和事物相吻合的解释不再有障碍;因为思维必须建立在语言符号基础之上,所以对相匹配的符号的加工就是认知进步的条件。感觉论因此承认并且要求语言的不断创新。该学说虽持与社会学中法格拉丝(Vaugelas)宫廷精英的语言教条的纯语主义相反的立场,但其立场并没有与等级的语言和文学观中的纯语主义有明确的界限。当时的语言和文学观的纯语主义目的是为了保护法语在17世纪达到的完美性。

在孔狄亚克的主要哲学著作出版后不久,狄德罗在他的《百科全书》(*Enczclopédie*)里通过《科学、艺术和职业的词典》(*Dictionnaire des sciences des arts et des métiers*)形式搜罗了最新的知识,他试图藉以消除所有知识领域里的语词滥用和词与事物之间的矛盾。几乎就在《百科全书》第一卷出版的同时,狄德罗发表了他的《关于聋哑人的信》(*Brief über die Taubstummen*)(1751)。该文直接从感觉论语言理论提出的问题入手,目的在于根据灵活的语序和形象化的语言提出语言具有丰富表现力的可能性问题。由此狄德罗承接了孔狄亚克反理性主义理论的观点,他认为语序(主语-动词-宾语)是无时间的理由的表达,而且并不能保证清晰。该问题是法国自17世纪以来语言讨论热衷的题目。与此相对应,感觉论的理论把语序规则解释为理智、情感和美学要素相互渗透的历史发展结果。因此不仅法语,而且在其他的语言里灵活的句子结构是必要的,它意味着清晰性完全没有限制。借助感觉论的理论,狄德罗在此宣示了启蒙的诉求,即创造性地使用语言和提高语言的表达能力①。不久,卢梭(Rousseau)把感觉论有关语言的起源和认知功能的假说推向了更加极端

---

① 较长的有关启蒙运动中关于严格的语序规则设定的清晰性的哲学和人类学讨论,详见U. Ricken前揭书2、3章。

的社会理论的方向。[①] 按照他自己的说法,他的《论人类不平等的起源》(*Abhandlung über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen*)受到了孔狄亚克的语言起源论点的启发。卢梭接受了孔狄亚克关于思维发展过程中语言的作用,以及人从自然状况到文化状况的假说。但与此同时,他强调社会矛盾,借以替代孔狄亚克关于人类发展过程是相对和谐的观点。他认为社会矛盾扭曲了社会和个体,并导致人作为自然生物和他的社会存在之间的冲突。这一冲突的主要原因是社会不平等,更由于各种强权势力根据自己的利益使用语言,而使这一不平等愈加突显。在漫长的发展过程中逐渐产生的概念,如特权、政府、权威(propri té, gouvernement, autorité)等都通过语言形成,并永久固定下来。语言从个体感知和思维的交往媒介蜕化为统治阶层的工具和欺骗的工具。诸如"好民众、祖国、公民"这样的词语被用于掩饰社会的不平等。不管怎么说,语言起初还是强者和弱者之间的对话媒介,但当出现了专制政体时,人民被全面剥夺了权利,以至于最后沦为指令接受者。社会的发展越来越远离初始的平等,同时人类的人格和语言的自然特征也坍塌了。只有通过保障所有人的政治权利,语言才有可能不被滥用。卢梭的社会批评是以语言批评的面目出现的,也因此持明确的反语词滥用(abus des mots)的立场。

从笛卡儿到孔狄亚克,再到卢梭,语言理论得到发展,并越来越重要。同时它通过解释语言对思维的构建作用而克服了笛卡儿主义的语言观。对启蒙来说,作为理解力工具的语言,它的发展是非常必要的,而语言的滥用就更显现出了它的危险性。所以我们可以理解,它为什么成为革命年代里重要的、一再被提及的话题。在德国,重要的启蒙观点也成为语言理论的前提,讨论也是从笛卡儿和洛克开始的。这些讨论最早出现在莱布尼茨(Leibniz)和沃尔夫(Christian Wolff)的论著中。他们的理论与法国感觉论不同,没有选择历史-遗传学角度,而是通过分析已经成型的语言扬弃笛卡儿主义语言观。

德国在对语言认知功能的认可上所走的道路不像法国的感觉论那样,对人类学和社会学没有产生直接的冲击,但两者最终取得了相似的成果。它同样包括克服严格的笛卡儿二元论,在对人的感官和符号相关存在的认识上具有新的重要意义。莱布尼茨和沃尔夫也解释了语言符号的

---

① 有关卢梭语言观对社会理论的影响见 R. Bach,《卢梭对社会不平等的解释中语言的作用》,见 Phonenik,1976;亦参 U. Ricken 前揭书。

认知功能，这样德国启蒙运动从一开始就已经往人的世俗化和他的精神能力方向迈进了一步。

莱布尼茨有意识和笛卡儿拉开距离，他发展了符号之于思维过程的理论。他长期思考的，但是只留下了残片的一般符号艺术（ars characteristica）项目本意旨在开启创造性思维的新的可能性。一个对于今后发展具有丰富成果的理论是莱布尼茨对认知直觉和认知象征的区分。直觉认识是对一件事物的形象化想象。相反，象征认识在思维过程中借助的是事物的符号，而不是想象。当某一复杂对象不能形象化把握时，它就必须发挥作用。例如理智运用千之角这个名称，但眼前不必显现该几何图形。

笛卡儿也用千之角来进行佐证，目的在于说明感官不具备想象复杂几何图形的能力，它是"纯粹"思维的结果，也就是说不存在任何身体器官的参与。莱布尼茨则相反，他在象征认知理论中提出了以下基本命题：根据它们的符号，即身体的客体，复杂的概念是思维的对象。词汇也是这样的符号。莱布尼茨把他原本以数学符号为依据的、作为思维的必要工具的符号观移转到人的发声语言上。由于在思维过程中事物图像的运用太复杂，所以词汇作为思维的方式要比事物图像优越得多，这就像使用数字进行计算要比借助手指强许多一样。莱布尼茨下面讲到的也是同样的意思，即词汇如同思维的符号或者运算分尼，它们使发现事物本质成为可能（莱布尼茨，*Unvorgreifliche Gedanken*，521）。

莱布尼茨一再提出语言的认知功能如何和其符号的任意性相统一的问题。亦即在音素和意义之间缺少因果或者相似关系，富有含意的任意表达造成了语言的不同。但是当思维借助符号显现出来时，如何一方面和符号的任意性达至一致，而又不至于使符号任意性的特点也移转到思维上呢？对于后一个问题，霍布斯（Hobbes）和洛克都做了肯定的回答，而莱布尼茨所持观点则和他们大相径庭。笛卡儿认为，任意性甚至是身体的符号和非身体的思维之间的矛盾证明。而莱布尼茨希望找寻一种解决任意性问题的方案，即不仅要避免笛卡儿的符号二元论的观点，而且要避免霍布斯的有关符号任意性向思维进行移转的观点。莱布尼茨的观点建筑于对符号内的关系认识之上。符号符合事物的内在规则：词汇 lux 和 ferro 本身是任意的符号。但是在复合词 lucifer 中，符号组合的元素之间形成一个表达客体间相互实际关联的、非任意性的关系。

在预置稳定和谐理论的框架下，莱布尼茨通过对任意性问题的归纳，最终找到了一个解决问题的哲学方案：思想和任意的语言符号互为条件，

因为在它们之间就像在灵魂和肉体之间一样同样存在着预定和谐。在笛卡儿主义的语言讨论中,已经把意义和语言符号的关系与灵魂和肉体的关系进行过比较。正如预定和谐导致灵魂和肉体之间的一致(而不是像笛卡儿设想的那样,统一本质相异的物质体),莱布尼茨认为意义和音素虽然不同,但是可以把它们归为相一致的物质:

> 根据奇妙的自然经济性,不以感官直觉为先决条件的抽象思想将不存在,如果只是符号的话…… 尽管在这样的任意符号和相关思想之间没有必要的联系。如果感官印记不是必要的,那么灵魂和肉体间也不会有预定和谐。(*Nouveaux Essais* I,1,5)

通过预定和谐符号理论的表述,人与感官有关的存在和他的借助身体语言符号的思维过程的存在形成一致,该理论与莱布尼茨的对认知的乐观态度也是一致的,他因此提出符号和语言作为思维的工具应进一步发展。

莱布尼茨有关语言和符号理论的思想在沃尔夫那里得到继承。1706年经莱布尼茨推荐,他被聘请到哈勒(Halle)。由于沃尔夫长期以来仅仅被看作是莱布尼茨哲学的整理者和推广者,所以历来的研究对他的语言理论很少产生兴趣。

没有人像沃尔夫那样满足了莱布尼茨对改善德语和将它作为科学语言的要求。他用德语表达方式替代当时在科学文章里还很普遍使用的拉丁文和法文专业术语,因此对德语科学语言的形成做出了重要贡献。迄今为止,还很少有人注意到,沃尔夫创造性的德语科学工作是建立在他的语言理论基础之上的。[①] 同样的事例还见于他对概念清晰性的基本哲学要求,清晰性甚至成为启蒙运动的一个标准。

依照沃尔夫,思维过程是建立在符号的使用基础之上的,最常应用的符号就是语词。甚至语言是理性运用的前提,正如某些孩子们的命运所证明的那样,他们在野生动物群里长大,由于语言缺失,从而导致理解力缺失的后果。莱布尼茨只简单提到的象征认知思想在沃尔夫那里成为有关符号和思维关系理论的核心。作为象征认知的载体,语词参与了概念

---

① 有关沃尔夫的语言理论以及理论和德语科学语言的实践之间的关联,见 U. Ricken,《德国启蒙运动中的莱布尼茨、沃尔夫和语言理论的发展》(Berlin 1989),第 4 章。

抽象性的形成,并阐化了其结果。借助语词,认知从混沌的想象变为清晰的概念。

沃尔夫不仅进一步扩展了莱布尼茨象征认知的思想,而且他还发展了另一个有关任意性问题的理论,目的是使语言和思维能够统一。他的理论出发点是传统上有关自然和人工符号之间的区别:自然符号的表达意义不依赖于人,不同于烟雾是火的符号。相反人工符号作为人意志的结果是任意的。每一个单一符号本身是人工的,也就是任意的。但是作为符号组合的一个部分,它们可以获得自然符号的特征。因为在这里它们作为事物的符号传达了意义,并由此表达了事物的意义。

根据这个理论,沃尔夫在他创造性的德语科学语言实践中有意识地对拉丁文的专业术语进行了彻底的、自由的复制。所以他把 principium mutationum 翻译成 Quelle der Veränderung(变化的源泉),把 propositio identica 翻译成 leerer Satz(空洞的句子)。这里的德语词 Quelle(源泉)从它的一般语言意义转变为专业术语 Quelle der Veränderung(变化的源泉)概念表述的自然符号。形容词 leer(空洞)成为 leerer Satz(虚无的句子)的一部分时,它的一般语言意义也同样成为表达概念的自然符号。每一个符号的任意性并没有因此而被取消,任意性的存在在程序上反而作为创造性符号组合的合法证明。由于每一个符号都具有任意性的特点,所以符号组合是可能的,并且同时能给予组合要素以自然符号的特征。因此本来被莱布尼茨置于与象征、符号相关认知相对立的清晰性在语言里体现了出来。正如沃尔夫所言,象征认知借助结合原本任意的符号可以达到明了、清晰,它使事物中要表现的东西可以马上呈现在眼前(《德语隐喻学》324 节)。

沃尔夫有关语言和思维关系的理论使隐喻学获得了应有的地位,它不仅是表达的工具,而且是认知的工具。客体－图像和思维的双重矛盾因此还在基本语言问题里保留了下来。从沃尔夫的语言哲学里延伸了对于作为认知工具的隐喻学理论以及诗文语言理论的思考。

文学理论论争对于德国启蒙运动来说非常重要,其中一个争论焦点就是沃尔夫的语言哲学对诗文语言的不同解释。例如哥特谢特(Gottsched)和瑞士人波德梅尔(Bodmer)及布莱廷俄(Breitinger)之间的争论可以看作是从摹仿诗歌阶段到创造诗歌阶段过渡的萌芽。与哥特谢特及其追随者的古典观相反,波德梅尔(Bodmer)和布莱廷俄(Breitinger)在沃尔夫的自然符号理论里找到了依据,他们赞同隐喻学的创造性发凡。预

置稳定和谐也同样为他们所接受，并且有一个重要的新倾向：创造性隐喻学是完全可行的，因为人类自己在词汇和意义之间建立了必要的和谐[①]。强调语言和思维之间的必要和谐是人类自己的创造，这在符号理论的世俗化进程方面又比莱布尼茨和沃尔夫进了一步。

与此同时，沃尔夫的符号学理论在所谓"Wertheimer 圣经翻译"中的应用也引起争论。该圣经翻译引发了闻所未闻的轰动。该翻译者在研究历史真实和用现代语言进行翻译的可能性方面，对如何让概念表达更加清晰进行了解释。他同样把沃尔夫的哲学和有关语言和思维关系的理论作为依据[②]。

孔狄亚克于 1746 年发表了 *Essai sur l'origine des connaissances humaines*(关于人类知识起源的论说)，该文很快就在德国引起了感觉论有关语言和思维交互条件假说的回应。其实在该文发表的几十年前，莱布尼茨和沃尔夫(他们同样和笛卡尔的二元假说拉开了距离)就已经发展了语言是思维的必要功能的假说。

毫无疑问，沃尔夫借靠了孔狄亚克的一些重要观点。有关法国感觉论对德国在 18 世纪下半叶启蒙运动时期的语言理论和对威廉·冯·洪堡特的影响直到今天还存在着争议，而该问题应该放在当时的历史条件中审视，这一点至今为止一直没有得到应有的重视。沃尔夫自己为接受以语言和思维交互关系为重点的、并成为启蒙运动基础的哲学作了准备。孔狄亚克的语言理论来源于沃尔夫，其理论基础则可以追溯到莱布尼茨，现在它又在一个新的哲学系统框架下重新返还给了德国人一些启示[③]。

对法国感觉论的接受引发了德国自 18 世纪中以来语言理论发展的新时期。一个重要的接受渠道是柏林科学研究院，在院长毛帕图依斯(Pierre Louis de Maupertuis－孔狄亚克的一名追随者)的领导下，有关的主题成为该院的研究议题。被沃尔夫摒弃的，而为法国感觉论推崇的语言历史—遗传视角获得了地位，有关人类的智慧在历史过程中、在和语言形成的相互关系中得到多大的发展成为该所的研究议题。1759 年，柏林

---

① 布莱廷依(Breitinger)，《基督教诗歌艺术》，II：13。参见 U. Ricken 前揭书(1989)，第 6 章。

② 参见 U. Ricken 前揭书(1989)，第 5 章："在魏特海姆圣经中语言/思维问题的极端化：启蒙作为历史翻译的理论"。

③ 有关孔狄亚克对沃尔夫观点的接受以及 18 世纪下半叶德国启蒙运动语言讨论中的相互交织的不同接受路线详见 U. Ricken 前揭书(1989)。

科学研究院授予米夏艾利斯(Johann David Michaelis)征文奖,奖励他撰文回答"语言与人民观点的相互影响"这一论题。米夏艾利斯建议,如要澄清该问题,必须研究语言的起源。十年后,柏林研究院就有关自然的、由人类自己创造的语言起源的可能性问题设立奖项。赫尔德的获奖文章同时也是一篇关于语言和思维相互关系以及人类历史创造的论文。他针对孔狄亚克极端感觉论的论辩,并不能抹杀他接受了孔狄亚克有关人类语言起源及人类在语言和思维发展过程中的创造性历史角色的观点。赫尔德认为,尽管人类从一开始就具有一种精神能力,使自己的语言起源不同于动物性的交往形式,但是,这种初始能力非常原始,因此,它的较高级发展是在加工感官经验的历史过程中与语言一起发展的。在这个发展过程中,人类的本质得到了扩展:

> 所以人通过语言步上了所有艺术之路。通过语言,而且只有通过语言才能进行感知和进行一系列思想。科学和艺术也随着时间的推移诞生了。(《关于人类历史的哲学的思想》,著作集 XIII:368)。

赫尔德的语言观是他的历史的人类图像的一个组成部分,他的依据来自于启蒙运动的感觉论。这一点当他自问"什么通过人成为图像?",并且自答"一切。自然、人类社会、人类"(Kalligone 编,著作集 XXII:314)时就已见端倪。

人在历史进程中扮演的是创造者的角色——这一有关语言的起源和发展的启蒙命题自然引来反启蒙的批评。不过,十八世纪时反启蒙的立场较少以语言学理论的形式出现,而主要通过人类学和社会学理论对启蒙语言理论进行反驳。例如有人指责孔狄亚克有关语言起源和思维发展的假说是为物质主义扫平道路,或者认为胡塞尔对语言的阐释触及到了社会基础和危害了对上帝的信仰。

针对语言学对人类起源的假说,18 世纪初就有人从宗教的角度提出了语言起源问题的"神圣性"(参见 Droixhe,1978)。但他们在这个问题上未免过分了一点,他们搬出了 18 世纪一再重复的正统圣经阐释作为反启蒙的语言理论。甚至某些在科学上非常认真的作家,如苏斯米希(Süssmilch)、佛梅(Formey)、比奥策(Beauzée)在 18 世纪下半叶也还在捍卫语言神授说。他们反启蒙的立场使自己无法认识到启蒙的观点在当时的条件下完全可以以宗教的面目出现。如在狄德罗和德阿勒

姆(D' Alember)的《百科全书》这样重要的启蒙著作里,除了语言人类起源假说,也并存着比奥策(Beauzée)这位官方钦定的百科全书语法学家所代表的语言神授说的观点。[①] 尽管比奥策持与狄德罗不同的哲学观点,但《百科全书》的出版者把选择一个知名的语法理论专家视为启蒙的利益所在。而且比奥策是百科全书的参与者,负责很大一部分语言学文章(他是1756年辞世的杜马塞的继任人。在哲学观方面,杜马塞是一个极端的启蒙主义者)。另外还值得一提的是,在孔狄亚克和狄德罗看来,语言理论的论辩相对而言是传播启蒙思想的一个不太危险的形式。孔狄亚克的《语法》甚至是这种迷惑人视线的一个典型的例证,它所公开代表的哲学采取了表面上不令人怀疑的教科书的形式。

在当时并非安全的情况下,狄德罗也在《关于聋哑人的信》里把人的感觉论的视角作为对语言理论问题的猜测。出乎朋友们的意料,狄德罗的这种做法并没有给他带来麻烦。相反,那些《百科全书》文章或者Helvétius(赫尔维提斯)著作中直接表达的感觉论的观点引致官方机构的坚决镇压。

感觉论语言理论世界观,只有在对十八世纪进行回溯时才能窥见其革命的意义。反启蒙的语言理论是在反革命的和复古的背景下形成的。复古理论家如波纳特(Louis de Bonald)和德·迈斯特(Joseph de Maistre)已经在革命的年代里发展了自己的精神武器,他们把创建反启蒙语言理论视为认识作为对启蒙映射的语言理论的一个必然结果。因此,复古的反革命计划中就包括声讨在语言理论以及文学和哲学表达中的启蒙思想。启蒙哲学被判定在革命性地颠覆自然社会秩序方面有罪,作为语言理论的鼻祖孔狄亚克甚至成为主要被告。他的语言理论中除了涉及人类对语言的创造外,还认为人创造了社会本身,由此人具有较高等级的特征,而这就意味着颠覆。

所以,波纳特的复古政治理论中也包括语言理论的论说。在所有的问题上他都代表一个与感觉论语言理论不同的立场,尽管有些部分只是意识形态上的转换。波纳特甚至也接受了孔狄亚克关于语言和思维之间交互依赖关系的观点,但他试图证明两者的超自然本源。他认为,正因为语言和思维互为条件,所以他们共同的自然生成是难以想象的,因此思维与语言和群居的社会形式一样只是上帝的创造。

---

① 参见 U. Ricken 前揭书(1984),2、4章。

波纳特的复古观也反对感觉论对语言提出的不断革新的要求。他认为，对法语固定的（自然的）句子结构的置疑，以及革命年代里创造的新词都同样会对社会自然秩序产生冲击，语言只有稳定才能表达和确保社会的稳定。狄德罗要求，字典的一项重要工作就是置疑陈旧的思想。而波纳特则认为，字典应该维护语言避免受到颠覆精神反叛的影响。代表国家语言权威的《科学法语词典》就应承担此项。[1] 在启蒙主义语言理论的接受方面，十九世纪上半页的德国出现了一个可以被视为启蒙和反启蒙之间对抗的发展趋势。巴德（Franz von Baaders）的复古社会哲学在很多方面都接受了波纳特的反启蒙语言理论。

谢林（Schelling）作为德国哲学的代表，在他的语言理论里也呈现出反启蒙的发展趋势，这一点可见最新的文章"谢林从语言哲学到语言神秘主义之路"（参见 Coseriu，1977），或者"谢林，一个复古的语言哲学家"（参见 Formigari，1989）。谢林的这种观点导致他在 1848 年后建议，批评性地修订赫尔德的《论人类语言起源》一书。早在 1833 年，青年黑格尔主义的志同道合者波特（August Friedrich Pott），一个在此后几十年里著名的历史比较语言学的代表人物，在《印度日尔曼语系领域里的词源性研究》里，把谢林的语言哲学刻画为"虚无的语言神秘主义……对精神无益，无非是醉鬼脑子里的产物"（XVIII 页）。波特在这里指的是谢林的讲座"神秘主义哲学导言"中非理性的部分。依照谢林的论点，从单一原始语的单音词到个别语的多音词的过渡，正如初始的单一人类分割为不同的民族是原始一神教到多神教的过渡。波特驳斥了"民族和语言起源神秘观"从复古——宗教的角度对语言学的世俗化特性提出的疑问，在此三十年前，他就将一个章节的标题起名为"谢林作为毫无根据的语言和民族起源理论的发起者"（波特，1863）。

站在复古语言哲学对立面的除了波特，还有洪堡特（Wilhelm von Humboldt）和格林（Jacob Grimm，他建议尚年轻的波特在不改变自己观点的同时，语言表达谨慎一点）等著名的语言学家。他们都是启蒙思想的继承者。洪堡特认为语言是创造性世界获取的一个形式，各单一民族在途径上的差异构成了人类共同的精神财富。其观点是对启蒙基本立场的发展，在洪堡特的时代也完全具有典型的政治意义。

作为对谢林观点的批评，格林 1851 年写作了"论语言的起源"。在

① 波纳特作为复古语言理论家的描述，见 U. Ricken 前揭书，260 页。

1848 年大革命失败的背景下,这篇文章有意识借助赫尔德表达了人类语言起源的论点,并号召人们主动创建他们的历史。该文不断强调诸如历史、自由、进步这样的词汇①。洪堡特和格林为此代表着德国语言学的一派,其与当时还存在着的封建国家相对立,在科学理论方面代表着自由一反对派的立场,他们把自己和启蒙有意识地联系在一起。

在格林出版有关语言起源的论文后不久,启蒙和反启蒙之间的语言理论争论又继续在种族理论里得到反映:郭宾内奥(Arthur de Gobineaus)的《关于人类种族不平等的论述》(*Essai sur l'inégalité des races humaines*)(1835)成为以后种族主义教条的一个重要根源。郭宾内奥有意通过该书反对腐败的启蒙思维方式。其中的一章还借助语言理论证明种族的等级,而且还引证了语言学家如洪堡特和波特。郭宾内奥还将两卷书稿寄给波特,希望能在语言学上得到权威的认定,但是波特对这种将语言学数据用于种族主义的企图进行了逐一驳斥(波特,1856)。波特反对郭宾内奥,而认同语言具有同等功效的启蒙主义论点。阿德龙(Johann Christoph Adelung)是晚期启蒙运动的代表,他将这一观点表述为:如果出现相应的历史条件,胡霍人(【译按】北美印地安人的一支)和格陵兰岛人的语言可以达到与柏拉图和伏尔泰的语言一样的高度(Adelung,1806,引论)。波特明确反对郭宾内奥将社会和精神发展的生物特点绝对化,因为这个论调本身否定了人在自由历史形成中的角色。波特引述了洪堡特关于整体人类的一致性和同样的发展目标的观点,作为他载文的格言,人类语言上的不同并没有表示各民族和种族在尊严上的差异。同样,波特认为,郭宾内奥将种族要素绝对化的思想与赫尔德的观点背道而驰。他还认为,赫尔德对作为人类理解的哲学基础的语言比较进行深入研究的建议,已经指向洪堡特的语言哲学方向,洪堡特和赫尔德在真正的人性原则上是一致的。二十世纪初波特还因此被人认为,他在批评郭宾内奥的种族理论的同时也被相同的人性和平等幻想所迷惑,这点与在洪堡特的身上表现完全一样(参见 Schemann,1910,页 233,238)。

① 对有关格林论文中的起源问题的世界观的解释见 U. Ricken,《语言起源讨论中格林的位置》(Berlin 1987);另参 Gessinger / von Rahden 对语言起源问题的详细历史描述。

柏拉图与作为政治的修辞术

【美】尼科尔斯(James H. Nichols)　著
贺志刚　译

【编者按】施特劳斯的教学生涯致力恢复古典的教养教育,在其教学过程中,讲授柏拉图的作品占了所开课程的最大比重,由此也许可以得知,讲解柏拉图的作品与恢复古典的教养教育有内在关联:为什么要坚守古典的教养教育、如何进行教养教育,都可以在柏拉图的作品中找到答案——换言之,为了想清楚为何和如何恢复古典的教养教育,还得深入、细致地阅读柏拉图。

本文作者算施特劳斯的再传弟子(布鲁姆的博士生),在完成了《伊壁鸠鲁主义的政治哲学:卢克莱修"物性论"解读》(中译见熊林译,北京华夏版2004)之后,潜心重译柏拉图的《高尔吉亚》和《斐德若》——施特劳斯开过《高尔吉亚》研讨课,尼科尔斯辈晚没赶上,只有认真研读未刊讲稿。在柏拉图的时代,新兴的修辞术占据了教育的主要领域,有如当今的语言学颠覆了传统的文科教育(参见《斐德若》266d1-269d1),尼科尔斯选择柏拉图的这两部作品来重译,想必是要与其师布鲁姆的《封闭美国精神》遥相呼应。

本文是尼科尔斯为自己的《高尔吉亚》和《斐德若》新译本写的导读,通过这篇文章,不仅有助我们了解《高尔吉亚》和《斐德若》中的微言大义,也能够帮助我们明白:重译并注疏柏拉图作品,绝非单纯的古籍整理或"喜欢古书",而是与当今大学教育"全球化"的品质危机紧密相关。

时间不过一个半世纪,公共演讲事业就已急剧衰微。早先时候那些

演说大家的雄辩之声,现在已经听不到半点的回音。前后有这样的不同,究其原因,至少是政治形势有了不同。以前,政治上生死攸关的纷争、几乎挑起内战的冲突,把共和国撕裂开来,政治修辞术得以迎接这些挑战。今天,我们这个国家享受着政治上的安宁,公共演讲讨论的是细小的问题,因此降低了地位。

这是塔西佗(Tacitus)《关于修辞术的对话》里面的人物说的话,他们把当时在公共场所演讲的人和西塞罗做对比之后有这样的看法。[①] 若是把今天政坛领袖人物的演讲和当年林肯的演讲放在一起比较,我们何尝没有这样的看法?

尽管塔西佗对话里的一些人物说道,他们生活的时代修辞术衰微,是因先有了政治上的稳定,我们可以肯定,这样的乐观看法在塔西佗看来没有反映全部的事实。他的所有著述都是在思考失去共和国自治的原因和结果。他说得十分明白,他生活的时代不同于罗马往昔辉煌的岁月,最大的区别之处是,罗马不再处于共和制治下,基本上已处于君主、有时甚至是僭主的统治之下。这样的变化对政治演讲活动有深远的影响。

今天的情形与当年的类似。但凡有头脑的学人都不会认为,政治修辞术衰微,原因只有一个:不再有一触即发的内战危险。不错,我们似乎还远远没有落到失去共和政制的境地,但是,我们看到了下面的种种迹象,如公众大大减少参与政治的活动,不再持久地关心政治问题,对它们有清晰的认识,也不再有过去那么多的人去做公共演讲。我们先前掌握的有关修辞术和政治的知识已经悄然失去了吗?政治演讲活动何以有今天的衰微,回答无疑会众说纷纭。或许都会找来后起的大众媒体质罪,好像是它们把越来越少的时间给予政治观众中越来越少的有头脑的人。林肯—道格拉斯论辩每次都长达 3 个小时,头 1 个小时由第一个演讲人开场,接下来由第二个演讲人讲上 1 个半小时,剩下半个小时又让第一个演讲人起来反驳。今天总统竞选人在电视上论辩,不过是简短地答复记者的提问。拿到全国电视网络新闻节目上面,总统候选人演说节选平均长度在最近一次选举中是 17 秒钟。

笔者认为,政治演讲落到今天的境地,关键在于世人弄不清楚修辞术

---

① 见塔西佗《关于修辞术的对话》(*Dialogue on Oratory*),24、36 节。谈到西塞罗早于这场对话大约 120 年前活跃的生活。

到底是什么东西，也无心了解它在政治和教育领域占据一个必要的和特别的位置。由于有这样的混乱认识，世人大大减少对修辞术的研究兴趣，也不像以前那样认真实践这门学问。

世人认识模糊，最明显处莫过于"修辞术"这个词语有各种用法，让人眼花缭乱。修辞术的本质特征和应用范围，世人还完全不能准确地界定。具体地说，市井一般的用法和最严格的学术上的用法完全不同。在日常的用法里，"修辞术"几乎总是带有贬义的词语。"又是这一套修辞"这话很有典型性，指的是一番巧言，它的含义与说话人的真实意图不相吻合。政界人物会受到对手指责，说是在言谈中用了修辞术，评论员也会要求拿掉这样东西，并且让他们告诉观众确确实实想做些什么，以解决观众的问题。许多知识层人士表示了同样的观点。他们在讨论这样或那样的话题时，会把"加了修辞的东西"和"实际的东西"区别开来。不过，"修辞术"有完全不同的用法，还是出现在受新的学术思潮也就是后现代主义影响的学术界的事情。学术界的一些人士往往给予"修辞术"极宽泛的含义：它是关于话语在任意领域如何展开的研究和实践，包含了在任意的领域里都可行的话语规则以及这些规则如何形成与变化的描述。若是依据这样的用法，我们的修辞术怕是要和所有的研究学科从文学批评到经济学再到数学发生关联了。[①]

在苏格拉底生活的时代，"修辞术"也是一个很有争议的词语，这一点在柏拉图的对话里看得十分清楚。高尔吉亚在柏拉图以他的名字为标题的那篇对话里认为，他的修辞术或科学是人类各样善的事物之中最大的，是人得到自由和统治他人的动因。与此对照，苏格拉底表示，一般说到的修辞术根本不是艺术，而只是某种用于阿谀奉承的技巧。苏格拉底把修辞术和诡辩术作了区分，又说二者常常混淆不清。不过，在对话稍后一些时候苏格拉底表示，可能有修辞术这样一门真正的艺术，服务于正义和政治里面的好的目标。苏格拉底向高尔吉亚发问，询问他认为的修辞术确切地说是什么，然后把使用修辞术的定义缩小为在公共场所劝导大众，并且把这类的劝导与告诉真相区别开来。不同的是，在《斐德诺》里面为自己申辩时，苏格拉底又提出一个宽泛的定义，并说修辞术适合单个的人和人群，还包含教授真正的知识。那么，修辞术在柏拉图对话里面的

---

① 表现这个观点，可用一个很好的例子。参见 Donald McCloskey 所著《经济学的修辞术》(*The Rhetoric of Economics*, Madison: University of Wisconsin Press, 1985)

苏格拉底看来到底是什么呢?

如果说在我们的时代世人对修辞术的认识有相当大的混乱,则不妨看看柏拉图如何处理这个问题,以此理清思想并得到特别宝贵的帮助。柏拉图面临的是同样复杂的局面,而他详细阐述的有关修辞术的认识为以后很长时间里人们思考修辞术订立了条件。

昔日和今日的修辞术

苏格拉底告诉斐德诺,要就人们有争议的问题说上一席话,首先应该有一个定义。修辞术好像就是做这个事情的,今天是这样,过去常常也是这样。我们很难弄得清楚,在各种不同的定义中哪一个可以作为我们继续讨论的基础。

显然,修辞术和把话说好相关。但是,因为世人把话说得好与坏要早过有人谈论一门称作修辞术的艺术,我们无疑该用"修辞术"专指把话说好的一种技巧、艺术或科学,一门有意识地思考和明确地研究什么东西促成我们把话说好或说坏的学问。在西方的传统里,关于讲话所做的有意识的思考出现在古希腊诡辩派那里,尤其是高尔吉亚和普罗塔戈拉那里。现在还不完全清楚,他们是如何看待自己的修辞术的,比如说,他们是否已把修辞术和诡辩术完全分离开来。在使用这个词语方面,他们的用法和前面已经谈到过的后现代派的宽泛用法很可能有相同之处。后现代派确实经常称赞诡辩派的修辞术,而且哀叹,由于柏拉图的有力抨击,它不再得到重视。

然而,在柏拉图有力批判诡辩派的修辞术并且提出建立以哲学为指导的修辞术的建议之后,修辞术在西方历史的大部分时期里渐渐地而又基本上很稳妥地成为人们认识的对象,而这个意义上的修辞术才正是笔者想要讨论的。我们开始不妨勾勒一下这样的修辞术,拿来它的两个定义、两个提出时间相差近二千年的定义。亚里士多德把它叫做"在各种情况下能够发现有用的劝导手段的力量[能力或才能]"。[①]亚里士多德还认为,修辞术很像会话式的论辩艺术,从而在一个方面把修辞术的范围

---

① 见亚里士多德《修辞学》(*Rhetoric*),1355b。新近出现一个译本注释实用,翻译准确,见《论修辞术:公民言谈的理论》(*A Theory of Civic Discourse*, trans. George A. Kennedy, New York: Oxford University Press, 1991)

扩大了很多；但是，修辞术在劝导方面有其主要的用途，也就让世人拿去主要应对由政治学和道德学应对的问题。培根在《知识的进步》里面这样谈论修辞术或雄辩术

> 它是耗费了前人辛勤劳动的一门卓越的知识学科。尽管以其真实价值而论它逊于智慧，如上帝曾对摩西说道……，但是给予我们积极人生巨大影响的还是雄辩的艺术……修辞术担当的责任和发挥的作用就是把理性运用到想像之中，更好地打动人的情感。[1]

无论这两个定义彼此有多大的差异，它们的一致之处似乎更加实在也更加重要。两个定义都区别开实质，也就是想要劝导，让人相信的内容（或者说想要引导情感发展的方向）与达成目的（其实就是打动情感）需要的语言手段。两个定义都表明，修辞术对于人生非常重要，尤其对于实际的生活，首先对于政治如此。没有运用修辞术的能力，智者或知者便不能对政治或人的其他活动发挥影响。尽管修辞术很重要，但其地位低于科学或智慧。修辞术不是知识的全部，甚至也不是政治技巧和智慧的全部，这一点一些诡辩派学人可能已经看得明白。但是，修辞术却不是可有可无的东西，或者说是人们满有道理地预测会随着时间推移而消失的东西。

若是这样理解修辞术，我们便可看到，修辞术在高等教育领域曾经发挥重要的作用，自亚里士多德生活的时代到19世纪初的世纪里一直如此。[2] 古希腊人的修辞术传授于世人，又由古罗马的演说家和作家，尤其西塞罗和昆提里安加以发展。在中世纪时期的语法、修辞和逻辑三学科教育中，修辞术的地位得到巩固。它在某些方面尤其在政治事务里起的作用减弱，而在其他方面它的作用又在增加，如 ars praedictionis，也就是牧师布道的修辞术得到发展。[3]文艺复兴时期人文主义者发掘出古典的智慧，这重新给予修辞术很高的地位。他们的工作尤其让修辞术影响城邦的功能重新复活，而这项功能无论在亚里士多德还是在古罗马时期一

---

① 见培根《知识的进步》(*Advancement of Learning*)，2.18.1－2。

② 这是 Thomas Cole 说的话，见《修辞术的起源》(*Origins of Rhetoric*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1991)，22 页。

③ 关于中世纪的修辞术，可参见 Murphy 的导言，载于 James J. Murphy 等人编辑的 *Three Medieval Rhetorical Arts* (Berkely: University of California Press, 1971)。

般的共和派人士看来都极为重要。因此,文艺复兴运动早期的作家和思想家认为,西塞罗是古典时期经得起实际检验的一代大家。尽管修辞术里面的观点、理论基础和研究重心都有变化,但是其重要地位一直维持到18和19世纪:例如亚当·斯密除了在道德哲学、司法理论和政治经济学领域著书立说之外,还做过关于修辞术的演讲。①

修辞术后来为什么跌入衰微的境地呢?其中一个原因是关于启蒙运动的某种思考方式。尽管跻身于启蒙运动策动者之列的培根十分重视修辞术的作用,后一代的霍布斯对修辞术却不看好,紧接着的洛克更是小视。不妨听一听洛克说的话:

> 如果要谈论实实在在的事情,那么就需明白,所谓修辞术讲究的词序、清晰,还有它生造出来的各种比喻毫无用处,只会让错误的思想渐渐侵染观众的头脑,煽动他们的情感,进而误导他们,让他们作出错误的判断;因此,这些东西纯粹是骗人的……显然,人们是多么爱骗,多么爱受骗。修辞术这件传播错误和欺骗的强有力的工具现在到了地位稳固的教授手里,得到公开的传授,而且一直以来都是大家、名人拿到手的东西。②

修辞术有欺骗的力量,这是从一开始就有的一个问题,但是到了启蒙运动人士那里就成了特别大的一个问题。笔者尝试把启蒙运动的中心思想这么表述出来:知识、哲学和科学的进步从长远看来自然地会与政治社会的整体福祉达成和谐。我们大多数人迄今为止仍是启蒙思想的子孙,我们会毫不费力地接受这个观点。但是,需要强调指出,这是一个相对而言新的观点。以柏拉图为例,他就不会有这样的观点。他给予政治社会的一个最著名的比喻是洞穴。在洞穴里的人没有真理之光的照耀,而只有火光在墙上影现的人造之物给予他们的共同感觉(柏拉图,《王制》7.514a-521c)。社会要很好地运作,就要有一致的意见、共同的判断和情感,及诸如此类的东西。哲学必然会扰乱所有这些的东西,而采取的方式

① 若要很好地观察当时的历史,可参见 George A. Kennedy, *Classical Rhetoric and Its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1980)

② 见约翰·洛克,*An Essay concerning Human Understanding*, bk.3, chap.10, sec.34.

只是审慎地发表探询真理的意见。哲学家找到了自己探询的真理吗？没有人可以自信地给予肯定的答复。尽管苏格拉底在柏拉图的著述里面是追求真理的楷模，但他从来没有说过自己有智慧，对大多数重要的事物有知识。即便哲学家得到了全面的或最高级的真理，甚或是关于许多最重要的事物的真理，难道我们可以直接把真理拿来一用，让社会变得真正理性起来，或者只是让社会总体上改善一些？人们回答这个问题现在不比过去更加确定。考虑到在这两个问题上的不确定因素，我们似乎有道理提出，哲学家永远需要修辞术，让自己产生良好的政治影响。就是为了表达哲学观点，哲学家也需要修辞术，以便用一种政治上负责而又能够自我保护的方式表达观点。

与此相对照，站在启蒙思想的立场上，我们的希望则是真实牢固的知识得到广泛的传播。修辞术现在还是需要，不过需要的程度会随着我们取得进步而降低。杰弗逊本人是个有天赋的修辞家，1826年在撰文谈论半个世纪前作出重大决定并签署《独立宣言》的时候表达了启蒙运动的这些希望：

> 但愿在世人的眼里，我相信有些人会早一些，有些人会晚一些，但最后所有的人会认识到，它是唤起人们起来砸碎无知和迷信枷锁，起来接受自治带来的幸福和安全的信号……大家的眼睛都已睁开，或者正在睁开，看到了人的各种权利。普遍传播的科学之光照亮了每个人的视野，让他们看到了实实在在的真理，让他们明白大众并非生来就背负马鞍，少数人也并非生来就受到主上恩宠，穿着马靴合理合法地骑在他们身上。这些就是其他人的希望所在。①

随着炫目的科学之光这样越来越广泛地传播，世人还要修辞术干什么呢？人们大可期待修辞术发挥越来越小的作用。长期来看，以雕虫小技煽动观众情绪和误导世人的修辞术会成为人的进步的障碍而不是帮手。

后来还有一种力量将修辞术从原来在教育和思想领域占据的位置推开了。这就是浪漫思想的艺术观。这种思潮损毁传统的观念和修辞术的

---

① 见托马斯·杰弗逊，*Selected Writings*, ed. Harvey C. Mansfield Jr. (Arlington Heights, Ill.: AHM Publishing, 1979), p. 12.

地位之烈胜过启蒙思想,而且笔者认为,我们今天仍然接受到的来自它的影响至少不亚于启蒙思想。这种艺术观源于对启蒙思想世界观里面某些部分的批判,认为人的精神的最高成就是独特的个人拿出的创造性的作品。①

笔者现在就来详细讨论这种观念的基础和特征,而在先还要分析它如何起源于卢梭思想的某个部分。卢梭说得明白,由启蒙思想和现代科学照亮的现实世界没有可以满足人的具体需求、关注和情感的任何东西。人自身若只是作为自然的存在则没有人的属性,也没有语言、理性、社会和艺术。自然的世界作为运动的物质不存在内在的美和对完整的人的吸引力:

> 世上的那些可确定的事物既贫乏又有限,若只是看到他们真实的样子我们是绝对不会让它们打动的。是我们心灵的想像力妆饰了真实的物体,而如果想像力没有给予我们所见之物一种魅力,则我们得到的干巴巴的愉悦感受就会局限于我们身体的器官,不会让我们的心灵活跃起来。②

美是为我们创造出来的,而创造者就是想像力;美得到了培育和发展,而此时我们就逐渐远离了自然。所以说,那种最强烈的、人的身上特有的爱的情感就是

---

① 这里可以引用三个学者从完全不同的角度表明的这个观点。Brian Vickers 在谈论修辞术为什么不能保住过去的重要地位时说,"我们需要做长期的努力,需要有历史的想像力。我们需要克服……对修辞术不信任和抵制的情绪,而这样的情绪自浪漫运动那时以来一直流行于欧洲的诗学和美学领域。"(见 Brian Vickers 编辑 *Rhetoric Revalued: Papers from the International Society for the History of Rhetoric*, [Binghampton, N. Y.: Center for Medieval & Renaissance Studies, 1982], p. 13)。Leo Strauss 在评论色诺芬、李维和西塞罗声誉下降时写道:这是对修辞术的重要意义的认识力下降造成的:19 世纪奇特的"观念论"和"唯实论"是由现代的"艺术"观引导的,因此不能够明白地位很低的修辞艺术有极为重要的意义(见 Leo Strauss, *On Tyranny*, [New York: Free Press, 1963], p. 26)。Thomas Cole 谈到"这门学科在过去二个世纪里的衰微情况",而且认为这种衰微和如下的事实有联系:"世人对文学作品普遍持有浪漫主义的和'表现主义的'观念,把文学作品看作是独特的想像力或者独特的个人感受的最为充分的语言表达形式"(见 Origins of Rhetoric, P. 19)。

② 见卢梭, *Oeuvres Complètes*, ed. Bernard Gagnebin and Marcel Raymond (Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1959 - 1969), 4:418.

> 想像力、谎言和错觉。人爱为自己制作的复制品胜过复制时用过的原件物品。如果有人能够见到自己爱不释手而又纯是天然的东西,则世上不复有情爱这样的事物。(同上,4:656)

人类最伟大的成就是那些独特的天才人物,如诗人、艺术家、音乐家,可能还有预言家或者立法者取得的,而衡量他们的伟大成就的就是他们的想像力和里面的丰富他人甚至各个民族的生活以及促进各种文明的能力之间结合的程度。只有利用此类独特的想像力里面蕴含的富于建设性的影响来塑造自己的心灵和想像力,世人才可能参加到塑造完整的人的活动之中。

从这样一个观察人生最大价值的观点看去,修辞术确实地位不高。在它里面,那种有意操控的特性不仅和艺术创作不可同日而语,而且还与获得或者表现个人想像力的总的精神相悖。使用修辞术就等于不惜扭捏作态、搜肠刮肚也要找到最佳的办法表达自己的意图,而这完全和真实的艺术创作相反。济慈说道,"诗应当得来自然,就像树叶长在树上一样,否则不如不要"。[1] 卢梭本人的观点不是这样;和培根相同,他对古典的修辞术传统十分推崇。但是,以后的现代流派割断了卢梭那时还保持的与古典思想及其政治关怀的联系,发展了这种现代的艺术观,而他们发展的路数却让修辞术变成了可鄙可厌的东西,一种挖空心思操控观众情感、使形式与内容脱离、贪求蝇头小利,当然也是专事欺骗的东西。

似乎倡导知识渐进传播的启蒙思想和浪漫运动的艺术观与更老的修辞术传统作对还嫌不够似的,民主思想的平等理念又对修辞术形成新的反对力量,好似出现了一幅添了新皱纹的老面孔。尽管修辞术最为兴盛的地方自然是共和国,不过民主政治对它有一定的敌意。既然民主政治的基础是所有人在最重要的政治领域平等的认识,我们要修辞术干什么呢?它又不怎么像专门的知识,比如说医学,非让所有外行的人敬重不可。如果它做成了一桩事,岂不是破坏了民主的平等原则,因为它帮助少数有闲心和闲钱的人研习它,战胜多数人?

修辞术为少数人服务的问题,就像它有欺骗问题一样,从一开始就存在了。柏拉图在《高尔吉亚》里面有过讨论,在《普罗塔戈拉》里面又谨慎

---

① 见济慈,letter to John Taylor, 27 Feb., 1818, cited by Ian Thomson, "Rhetoric and the Passion, 1760 - 1800," in Vickers, ed., *Rhetoric Revalued*, p. 146.

给予处理。柏拉图迫使那位著名的诡辩学者面对如下事实:诡辩术与民主政治之间的关系有问题。这个问题一直持续到现代的民主政治之中,而且还变得愈加突出,因为,现代人对好与坏、高贵与低贱抱着一种相对的观点。对这种相对的观点,柏拉图先前已经做过诊断,认为是民主思想和性格里面特有的倾向。苏格拉底说道,有民主思想的人

> 不愿意承认别人讲的真话……,而有人说道,某些愉悦的感觉是好的欲望得到满足的结果,另外一些愉悦的感觉是卑劣的欲望得到满足的结果。因此,有些愉悦的感觉该去尝试,也该得到尊重,另外一些则应给予控制和压制。对这些他会不屑一顾,而且会说都一样,应该一视同仁。(《王制》,8.561b-c)

我们今天所处的世道有一个奇特之处,那样的观点有了一些更加复杂的表述,而且已经流行在顶级的知识层人士的圈子里。结果,传统上的那套维护修辞术,认为需要它把智慧和大众理解水平联系起来的理论,在世人的眼里往往成了由少数精英把持的东西,可以愤怒地或轻蔑地唾弃之,而不用经过认真的讨论。晚近运用诡辩术的现代派或者后现代派兴许已经告诉我们,任何声称关乎价值的高级知识都不会予以接受,也不会得到认真的研究。

不过,今天关于修辞术的讨论达到高潮,不妨说研究修辞学的兴趣陡然复苏。最易显示这个高涨潮流的事实,见于越来越多的书籍标题提到了修辞术。学者分析修辞术或者分析文学、哲学和政治学修辞技巧的文章铺天盖地。怎么会有如此的局面呢?笔者认为,要明白个中的情况,关键还是,在后现代主义影响下出现的"修辞术"其意义早已大大扩展了。沿着尼采划定的路线,踏上海德格尔铺设的道路,后现代主义者继续做着颠覆西方哲学传统的事情。这个传统里的哲学探寻形而上学的基础,追求永恒和普遍而非暂时和局部的事物,用二分法看待信仰和知识、主体和客体、真理和意见、表象和实际以及科学和修辞术等等。所有的这些思维方式人们认为都是没有前途的思维方式,都是我们凭借自己更成熟的经验和思考就能够超越的思维习惯。因此,表现的形式与想要表现的内容区别开来则不能成立;形式与内容分隔则没有用处;修辞术与科学、哲学或政治的目标剥离则不再可靠。所有的话语都是修辞性质的话语。

这种新的讨论方式无疑可以启发思想，也肯定包含真理的成分，而且以笔者看来，在思想领域可能造成有益的影响，让我们不再盲目相信社会科学研究领域里过精、过专的研究方式。①不过，笔者不能肯定，像现在用得这样宽泛的"修辞术"是否还能帮助我们理清思想。笔者同样不能肯定，是否还是不必作出以前作出过的和"修辞术"意义相关的那些划分。不妨认为，如果采用严格的或者说刻板的方式，由二分法出来的很多东西有可能产生误导或者过于局限。然而，另一方面，如果抛弃我们思想里面有用的、常识性的，或许是不可或缺的二分法的划分内容，则可能产生不希望看到的结果。对此，我们不应感到忧虑吗？无论需要怀疑我们认识探寻永恒真理的欲望是多么正确，这样的怀疑深化了我们的思想，还是相反，把它弄得更加肤浅，难道让我们把那些词语叫做过时的古董，归入五花八门的形而上学？毕竟，人们关注真理，把它和谣传与谬误区别开来远远早过柏拉图或其他什么人奠定西方思想的所谓形而上学的基础。

在笔者认为，哲学和政治学里面的后现代主义观点发挥的作用，至多是清楚地显示而且批判了现代（指的是自培根或笛卡尔以来的现代）思想各个主要流派的相互区别的特征。但是，他们针对古典思想发起的类似的批判则鲜有新意，因为在多半的研究里，他们依靠的常常是简单地解读古典作者。这个缺陷在柏拉图的研究里表现得最为明显。他们急于否定所谓柏拉图的严格和绝对的二分法划分内容，结果经常把柏拉图对话里面的一些尝试性的建议当作公之于众的和铁板钉钉的学说；忽略对话者提出自己观点的上、下文的意义；放过对话者关于自己的观点不够确定的表述，尽管不确定性就是对话者的观点的框架（或者轻蔑地评论道，这些都是武断的柏拉图建造的苏格拉底橱窗）。

简而言之，后现代主义否定所谓的柏拉图学说，表现的一个典型的特点是，简单化地评述柏拉图的观点，尤其是他关于修辞术的观点。西塞罗作品里记载的克拉苏说道，仔细地读过《高尔吉亚》之后，他最羡慕的人是柏拉图，因为"他在我看来是能够嘲弄所有雄辩家的最大的雄辩家"（见西塞罗，De Oratore，1.47）。这一段妙语难道不够促动我们在阐释柏拉图的修辞术批评时去捕捉里面词语的微妙差异，还有里面的言下之意和装样子之意？但是相反，在关于柏拉图的几乎所有的后现代派评述里，

① McCloskey 在经济学方面的论述对佐证这个观点尤其有用。见氏著前揭书。

他完全是一个坚决反对使用修辞术的人。[1]

然而,如果修辞术如同作者所说的那么重要,或者如同今天很多作者或者西方思想传统似乎认为的那么重要,那么我们就很值得带着体谅的心情仔细观察,看看柏拉图如何研究和哲学与政治学相关的修辞术。

柏拉图眼里修辞术的重要地位:《苏格拉底的申辩》与《王制》

许多人认为,修辞术是柏拉图思想里的一大主题。就修辞术而论,《苏格拉底的申辩》给予了我们一个思考的有用的起点。这篇作品或申辩词一开始就是苏格拉底谈论修辞问题。擅长修辞术的人在大家眼里是极会讲话的人,而且指控苏格拉底的人在对雅典五百人审判团的讲话中说到,苏格拉底就是这样的人。苏格拉底否认这样的指控,说这是指控他的人所用的最厚颜无耻的指控。苏格拉底很快就会用自己的申辩词把他们驳倒。但是,和苏格拉底的很多陈述一样,这一篇的陈述也有复杂之处。不仅这篇申辩词的开端部分就是正确运用修辞术的范例(目的是表现人的性格,而又让听众心里舒服),而且苏格拉底还对否认指控的正当性给予证明,至少是用假设的事实证明:如果指控的人把讲真话的人叫做极会讲话的人,那么苏格拉底认为,他就是极会讲话的人,尽管不是像他们那样的极会讲话的人(《申辩》,17b)。

苏格拉底否认自己用了一般以为的修辞性演讲里面的那种语言技巧。相反地,他敦促那五百人的审判团不要在意他说话的方式,而要考虑他是否说出了正确的东西。他说道,能够辨别说话的内容正确与否是审判者的美德;雄辩的人是否有美德要看是否说出事实。因此,在对雅典这个政治团体做的唯一的一次有案可查的演讲里,苏格拉底一开始就把对修辞术和事实的认识作了交代,而且特别让观众注意自己在这些事情上

---

[1] 这方面的例子可见 Brian Vickers, *In Defence of Rhetoric* (Oxford: Clarendon Press, 1988)。这部著述对历史上的修辞术作了可贵的讨论和维护;但是作者对柏拉图关于修辞术的观点的阐释最为不足,因为在这本书中,Vickers 愤怒地指责柏拉图对高尔吉亚不公。另外可参见 George Kennedy 的总体上不失完美的 *Art of Persuasion in Ancient Greece* (Princeton: Princeton University Press, 1963), p. 14. 这部著述也是简单化地评论高尔吉亚是"[柏拉图]恶毒攻击修辞术的靶子"。

与众不同，几近外帮异域的观点。[①]

在替自己作申辩的时候，苏格拉底几次谈到自己的劝导难见成效的原因。尽管面临有可能招致死刑的指控，他必须在极短的时间里驳斥世人长期以来加在身上，而又难以摆脱掉的各种诽谤。雅典的政治尤其是司法活动有独特之处，可以让陪审员指望从被告口里听到不合适的话。苏格拉底在劝导他们，而他说出一番最有启发性的言辞，还是在已经裁定有罪，必须提出另一项刑罚替代控方要求的死刑的时候。他向各位陪审员表示，要让他们相信他必须以现在的生活方式生活下去是多么地艰难！如果他说不如此生活就会有违神的意志，"你们就不会相信我的话，因为你们会觉得我在戏弄，正话反说"。但是，如果他表示，他的哲学生活是一个人能够指望达到的最高的善的境界，而且没有经过检验的生活是不值得过的生活，

> 你们就更加不会相信我说的这些事情。但是我要说，事实就是这样啊，尽管要说服你们不容易。(《申辩》,38a)

《苏格拉底的申辩》用难忘的戏剧化的方式提出了政治哲学里面一个最为紧迫的，也许是中心的问题：哲人与城邦关系紧张。苏格拉底的政治劝导演讲归于失败；讲明事实真相在政治上讲不会有好的结果，也不会让人接受。[②]《苏格拉底的申辩》以事实告诉世人苏格拉底在《高尔吉亚》(521c－522c)里面作的预言：若把他某时与某人言谈用的论辩方法用在对大众的演讲之中则不会有好的效果；若在大众面前受到指控，他就只会张口结舌、无言以对。他就像一个医生，要督导开刀、麻醉，要给病人开出苦药，严格要求忌食；还要在一帮孩子组成的陪审团面前经受面点师傅的指控。不过，在《苏格拉底的申辩》里面，我们看到苏格拉底愿意做些努力说服法官：在这篇主要的申辩演说里，他毕竟还是把自己的生活说成是神的使者的生活，这样他的劝导就更易于让大众接受；他所做的并不仅仅

---

① 见柏拉图，《申辩》17d－18a。我们从 32a－c 的部分了解到，苏格拉底曾对雅典民主立法会发表演讲，以支持用合法的程序审判阿吉努赛战役(battle of Arginusae)之后被捕的海军将领；但在那次做演讲时苏格拉底也没有说服那些雄辩的人。

② 启蒙时期的一些思想家想要解决这种紧张关系，他们认为方法是讲明事实真相，产生政治上积极的结果，而且还应按照理性的各种要求改造社会。但是，到现在为止大多数的政治学者一直认为，他们满怀希望的努力至多只取得部分的成功。

是阐发自己的论点，表明他的生活实际上是人生最大的善。他明确地告知那些宣判了他死刑的人，他是能够找来论据让自己得免一死的。之所以得到如此的重判，原因倒不是自己理屈词穷，而是他不愿意说出和做出所有的事情（包括卑鄙的事情），并且认为，无论在战场上还是在法庭上都不能利用所有的手段逃避死亡（柏拉图，《申辩》38d－39a）。

如果我们认为政治修辞术就是劝导大众免去某人某项指控的能力，那么我们就得承认，苏格拉底有那种能力，但是他不愿意用它。苏格拉底对政治修辞术并不像我们开始时感觉的那样陌生。

如果《王制》就是为苏格拉底在城邦面前做的真正的申辩，[①]我们便可以指望在那里也能找到有关修辞术、哲学和政治的一些观点；《王制》没有让我们失望。首先，总的讨论方向是由修辞家忒拉绪马霍斯的发言定下的。他说正义只不过是世人的约定，而且靠非正义成就事业应该得到嘉奖，这样就引发苏格拉底为正义作了长时间的申辩；结果，我们便看到了苏格拉底大战修辞家和诡辩术者那幅非常熟悉的画卷。不过，在讨论的中途苏格拉底表示，他和忒拉绪马霍斯"刚刚交了朋友，尽管我们先前也不是敌人"。[②]我们要怎样解读这句著名的话呢？笔者认为，它的意义要靠上、下文确定：苏格拉底关于哲人王的阐述表明，如果要让最好的城邦成为现实，我们就迫切地需要做劝导的工作。他刚刚已经恳请阿德曼托斯（到城邦这条船上去）让人们熟悉哲人的形象，而他们对哲人在他们的城邦里得不到尊敬觉得十分惊讶；而且还要让他们相信，"让哲人受到世人的尊敬会更是让人惊叹不已的事"（《王制》，6.489a）。他免除了作为普通人的诡辩术者背负的腐蚀青年的骂名，相应还表示最大的诡辩术者不是普通的个人，而是政治生活中的大众（《王制》，6.492a－b）。他还要消除阿德曼土斯对大众意见的蔑视（兴许还夹杂着恐惧），对他说道：

> 不要对大众这样恶意责难。他们的意见肯定会有所不同，只要你不要一味地和他们争吵，而是好言相劝，去掉他们对热爱知识的责

① Allan Bloom 已在"*The Republic" of Plato* (New York 1968), p. 307 里面有力地论证了这一点。

② 见柏拉图，《王制》6.498c－d. 这种友谊并不妨碍苏格拉底再次明白地表示，忒拉绪马霍斯颂扬非正义，也就是颂扬僭政（8.545a）。

难，并且告诉他们你心目中的哲学家是什么样的人……《王制》，6.499e）。

在《斐德诺》里面（267c－d），苏格拉底提到忒拉绪马霍斯有特殊的才能，说他能够扇起和化解仇恨，能够制造流言，也能够破除恶名：在《王制》的讨论进展到此时，苏格拉底简略地提出一个重要的任务，而这正需要忒拉绪马霍斯发挥才能。在这一段讨论结束时，苏格拉底谈到了那些对由哲人实行统治的观点会十分震怒（其他的对话者认为他们会震怒）的人。他说道：

> 不怕你们不高兴，请不要说他们没有先前那么愤怒了，而是他们的心已经平和下来，已经接受了我们的劝导。结果，不因为别的，因为心中有愧，他们也会同意我们的主张。他又说道："毫无疑问，我们可以认为，他们完全让我们说服了。"（《王制》，6.5013－502a）

《王制》的讨论到了这里，苏格拉底好像赋予了劝导能力极大的力量。然而，这是全部的事实吗，这是关于修辞术力量的最后判断吗？相反，我们不应忘记对话开场时的情景，因为在那里我们见到了政治既有劝导又有强力双重特征的温文尔雅却又滑稽可笑的展示。珀勒马库斯提议，苏格拉底和格劳孔应证明比在场的所有人有力，否则就得留在比雷埃夫斯[①]。苏格拉底提出一个选择办法：

> 我们劝导你们，让你们认为我们不能不走。

但是，珀勒马库斯问道，

> 如果我们不听呢？（《王制》，1.327c）

因此，柏拉图肯定在提醒我们，修辞术的力量什么时候都是有限的。这么说来，《王制》告诉我们，尽管教育总体而言的确依赖修辞术劝导的

① 该城在雅典西南方10公里处，是个港口。苏格拉底去那里祭神并观看祭神仪式和活动，路遇色法路斯的儿子玻勒马库斯，停留在那里，于是有了整篇的对话。——译注

力量,它同样要依靠早已形成的习惯、带有惩罚的法律,甚至还需要当局利用祭神仪式,如占卜等欺骗的手段。修辞术肯定不是万能的,尽管可能有力量。

修辞术——《高尔吉亚》和《斐德诺》的主题

修辞术有多大的力量呢?苏格拉底考虑到这个问题,而这时他与朋友凯勒丰来到了著名修辞术家高尔吉亚展现才艺的地方。苏格拉底告诉主人卡利克勒斯,想与高尔吉亚交谈,了解"他的才艺有什么力量,他有什么知识以及教授什么东西"(447c)。

《高尔吉亚》里面的对话者讨论了最重要的问题,诸如正义或非正义是否更好,以及哲学生活或政治生活是否于人最为有利。另外,苏格拉底讨论时相当投人,让很多读者深为感动。很多论家据此认为,对话主要讨论修辞术的观点是错误的。他们更愿意把对话里探讨修辞术的内容仅仅当做背景,由此对话转向更重要的哲学和道德问题。[①]笔者无意否认,在对话里更严肃的主题确实占有相当大的篇幅,但是让对话形成一个整体,而且让其中的几个部分意思明了的东西,无疑是苏格拉底在对话开始时考虑的问题,也就是修辞术及其力量的问题。在这一点上,笔者拟简略地提出四个论据,这些已在笔者所写的阐释《高尔吉亚》的论文里得到更详尽的阐述。

第一,对话以修辞术者高尔吉亚的名字为标题,尽管他的发言比他人,如卡利克勒斯的少得多。这难道不因为高尔吉亚是最有名的对话者吗?肯定有这方面的原因,但柏拉图并不总是像这样把人名安排为对话的篇名,比如说,讨论勇气的对话用拉契斯而不用尼希阿斯的名字为篇名。而且,对话要有个收尾,而不是不了了之,非得高尔吉亚插入进来说上一席话不可。这些情况表明,对话的主题和修辞术者高尔吉亚相关。

第二,苏格拉底容许或者迫使对话由讨论修辞术转向讨论正义和人的最好生活的问题;不过,每一次他都会努力把话题拉回到修辞术,最明显的例子见于对话收尾时讲述关于死后灵魂命运的神话的时候。

第三,对话开始后不久(448d–e),苏格拉底区分了运用修辞术和运

---

① 例如 Brian Vickers 赞同很多人的看法,认为对话的"真正的主题"是"争论究竟是政治还是哲学代表好的生活的问题"(见 *In Defense of Rhetoric*, p. 103)。

用论辩的或会话的艺术。他说道，坡鲁斯开场讲的关于高尔吉亚的艺术的话有个特点，就是用了环顾左右的修辞术。因为，他没有讲清楚高尔吉亚的艺术是什么，只是讲了他的艺术属于哪一类事物，而且还大加颂扬，好像它在遭受攻击似的。到这时我们就得认为，用逻辑式论辩或探寻就可以回答一件东西是什么。但是，后来苏格拉底反驳坡鲁斯的论点，也就是行非正义不受惩罚好过遭受非正义之苦，整个驳论的基础却又是坡鲁斯提出的论断(474c)：行非正义之卑劣胜过遭受非正义之苦。或者说，整个驳论的基础是没搞清楚非正义是什么，只弄明白它属于哪一类事物的观点。讨论到了这个关键时候，苏格拉底反驳对手用的是修辞术，而不是逻辑式论辩艺术。难道我们不能以此类推，认为在对话中苏格拉底重视修辞术达到异乎寻常的程度？

第四，在与卡利克勒斯对话时，很明显，苏格拉底对做劝导的事感到不是那么心平气顺，也很在乎能否劝服对话者，这种情况除了在《苏格拉底的申辩》里面见到之外，在别处很少见到。例如，在劝说卡利克勒斯改变极端的享乐至上的原则时(492d－499b)，苏格拉底首先拿出一套混淆生死，把灵魂比作一只满是破洞的罐子的奇怪故事。他问道，

> 我在劝服你，而且你已经改变观点，认识到生活得有条不紊好过纵情于声色吗？

卡利克勒斯答复说没有改变。苏格拉底又用上类似的两套罐子的比喻，问道："我劝服了你……还是没有劝服你？"随后，苏格拉底又尝试着辱卡利克勒斯，让他放弃自己的立场，并用水灌进罐子又流走的比喻加强说话的力量。卡利克勒斯告诉苏格拉底，用那些下流的比喻可耻。苏格拉底又反唇相讥，但是卡利克勒斯没有改变立场。接下来，苏格拉底又提出另一个论点，想要说明，我们体验痛苦和愉悦不同于体验像健康和疾病之类好坏豁然的事物。这时，卡利克勒斯清楚地显示出他的尤其桀骜不驯。他说他不明白苏格拉底的诡辩术是什么货色，嘲弄苏格拉底提出一些古怪的问题和谈论鸡毛蒜皮的事情，而且只是在高尔吉亚力劝之后才肯继续对话。苏格拉底讨论完这个论点之后，又提出另外一个。他说道，"这是因为用那种办法不能让你和我取得一致。"在后一个论点讨论完之后，卡利克勒斯放弃了极端的享乐原则，尽管答应得十分勉强。看来，前一段的讨论失败是因为苏格拉底的论点里多有抽象的和理论的内容。最

后阶段的讨论取得成功是因为苏格拉底让善和愉悦的问题联系上卡利克勒斯非常关心的事物:上等人的审慎和坚毅。

我们要从苏格拉底多次的劝导中明白什么道理呢?在笔者看来,苏格拉底是在高尔吉亚面前试验或展示各种劝导方式。对话开始时苏格拉底用的是最不擅长的劝导方式,而在结尾时用的是最在行的会话式论辩的方式。或者不妨说,开始时用的劝导方式适用于大众,而结尾时的适合于单个的人。在高尔吉亚那里,劝导办法好坏的顺序可能相反。他长于详尽地讲述故事和引用比喻,而这些从苏格拉底口里出来就索然寡味、效果全无了。因此,笔者建议,我们暂时可以为哲学家和修辞术者画出一张劝导工作的分工草图。这个建议好坏我们可以不论,但是强调劝导而且关注修辞术看来应是苏格拉底活动的中心内容。

我们现在来讨论《斐德诺》。确定这篇对话的主题更成问题。有《斐德诺》这篇文字作品本身就是柏拉图著述里面最有装样子意味的事。我们可以看得到,苏格拉底身后没有文字留下,因为他生前轻视写作,认为严肃思考的人只把写作当做用来消遣的副业。这句话我们阅读到,靠的是柏拉图的文字作品,而柏拉图是每个严肃思考的读者心目中极为谨慎、极具文采的作者。我们明白,一部作品应是一个生命体那样的整体,各个部分与整体恰到好处地联结在一起。《斐德诺》的整体性确定下来很难,不像柏拉图大量著述里的任何一篇作品。

这里的主要困难当然是不易弄得清楚它总体上是个什么东西,尽管我们知道它的两个主要构成部分是关于爱的演讲与演讲稿写作和修辞术的讨论。古时有位编辑给《斐德诺》加上一个副标题"情爱论",而其他的一些学者认为主题应是修辞术。赫米阿斯(Hermias)认为,"它是谈论万物之中的美的。"[①]最近一位很有见地,研究也很透彻的作者著书指出,自我的知识就是《斐德诺》的主题。[②]笔者认为,最近的一位评论者说得几乎恰到好处。他表示,修辞术或者"用文字做劝导的艺术"是中心的主题,其他有关美、知识和情爱的话题紧密地联结起来,共同探询劝导艺术的基础。[③] 笔者在下面会进一步支持这个观点,表明《斐德诺》与《高尔吉

---

① 见 G. J. DeVries, *A Commentary on the "Phaedrus" of Plato*, Amsterdam 1969, p. 22.

② 见 Charles L. Griswold Jr., *Self-Knowledge in Plato's "Phaedrus"* (New Haven: Yale University Press, 1986)。

③ 见 De Vries, *Commentary on the "Phaedrus"*, 前揭, p. 23。

亚》相互补充，以表现柏拉图对修辞术的完整认识。

柏拉图修辞术论述方式的双重性

观察柏拉图修辞术双重论述方式之间的关系，笔者认为，主要方法是找到作品之间的对应关系。《王制》对应于《会饮》，《高尔吉亚》对应于《斐德诺》；也可以这样说，《高尔吉亚》与《王制》的关系就是《斐德诺》与《会饮》的关系。这一点还可以用中心的主题来表述：《王制》讨论的是正义，《会饮》讨论的是爱；《高尔吉亚》讨论的是有关正义的修辞术，《斐德诺》讨论的是有关爱的修辞术。

笔者对《高尔吉亚》和《斐德诺》里面关于修辞术的不同论述方式会有详尽的探讨。不过在此之前，笔者需要简单地叙述柏拉图每一篇对话的特征以及各篇对话之间的关系；而要叙述清楚这些，笔者对《王制》与《斐德诺》之间的关系要作一番评论。很清楚，柏拉图大量对话作品之中的每一篇都重在讨论某一方面或某一部分的问题。它探讨认识一个问题的具体方法，分析一个问题的某个方面或者发现针对一个问题的特别的观点；或者说，它探讨一个问题的目的在于，满足人在社会环境中的某些具体需求；或者还可以说，它是具体的、部分的和有限的。结果，要整体地认识柏拉图思想，就得把在一篇对话里学到的知识和在其他对话里学到的知识结合起来。无疑，要完整地认识柏拉图思想，就得对各篇的对话以及对话之间的互动关系有全面和正确的了解。不过，即便我们不可能有这样的了解，也会很明智地看到，在分析一篇讨论某个具体主题的对话的时候，很明显，另一篇或两篇或三篇对话特别有用，可以为我们手头这篇讨论局部问题的对话找来辅助的材料。

比如说，在讨论完美的正义和最好的城邦问题时，《王制》冲淡、回避并肆意地贬低情爱。[1]具体而言，它的论据的基础是不太牢固的，至多只是一个临时性的论断：坚毅的品质高过各种欲望，包括情爱。结果，要更加完整地认识人的灵魂中这个重要的部分，读者还非得找来《会饮》帮忙。

尽管笔者有上述评论，每一篇对话本身都还是一个完整而又复杂的整体；每篇对话的主旨和重心也许都放在了讨论某个方面的问题上，不过

---

① 见施特劳斯，*The City and Man*（Chicago 1964），p. 111。

它们都会暗示读者哪些是大体上没有着重讨论的问题,哪些是讨论得走了样的问题。因此,即便手头没有《会饮》可读,我们也能够(尽管会有更大的困难,而且也无从知道柏拉图如何在整体上讨论问题)通过仔细阅读《王制》看得明白,尽管为了完美城邦的原故人们总体上而言是在践踏着情爱,但是正是这个情爱有着更高尚的一些品质。毕竟,苏格拉底的确说得很明白,不仅僭主,而且哲学家是什么样的人也要靠他们身上的情爱来确定。他同样说得很明白,给予共和国保卫者的教育即使再严酷,最后也会有爱美的内容。

带着这些笼统的看法,我们现在就来看看修辞术在这两篇对话里是如何得到处理的。《高尔吉亚》里面的背景是关于修辞术的讨论,这和《王制》在几个重要的方面,尤其在贬低情爱的方面相似。《高尔吉亚》几乎用下定义的方式把修辞术说成是在某种政治集会的场合对大众发表演讲的艺术。苏格拉底完全把修辞术和他擅长的一对一会话式论辩,也就是用证据支持论点的方式对立起来。他着重指出,他不和大众交流。事实上,他表现得完全不清楚修辞术是什么以及可以干什么。在对话的大部分时候,苏格拉底不断地探询,好把和修辞术相关的话题集中到正义上头。他攻击当世的修辞术者就是出自正义的原故:修辞术凭借奉承追求愉悦,而不是凭借正义追求真善。苏格拉底指出,正义本身是通过业已建立的政治或司法当局正确施行惩罚的艺术,而通过惩罚,可以治愈非正义之人的灵魂。可以见到,造成非正义行为的主要原因是过度而不受节制的欲望,所以受到正义惩罚辅助的灵魂的健康可以明确无误地叫做节制甚至是苦行的生活。讨论重点放在和正义惩罚相关的不快和痛苦上头。在对话收尾时讲述的神话里,出现了审判和惩罚死后灵魂的诸神;和前面强调的重点一样,这里的生动细节主要描绘的也是痛苦的惩罚。

尽管在《高尔吉亚》里苏格拉底常常指责修辞术多半是奉承术而非真正的艺术,但他也指出,可能有一种让公民更加正义和善良的真正的修辞术,或者一种真正的政治艺术。苏格拉底批评当世的政治人物如伯利克勒斯没有这种艺术,依据的是没有明确说出口的一个见解:这种艺术可能有极大的力量。苏格拉底说道,惟有他自己能够操好这门真正的政治艺术,不过这时他又承认,他的修辞术达不到政治上的好的效果,也没有配上通常所说的政治权力。这就告诉我们,这门真正的政治艺术完全没有力量。由此读者可以推导,一门致力于促进正义的真正的修辞艺术可能有一定的力量蕴含在各种不计一切的极端选择之间的什么地方。

《斐德诺》和《高尔吉亚》形成了多么鲜明的对照！笔者认为，它们之间的鲜明对照至少不逊于《会饮》和《王制》之间的对照。对话的地点是城邦城墙之外，发生在两人之间，不同于在《高尔吉亚》的对话里，苏格拉底和高尔吉亚及其他几个人交谈时面对一大群听众。在《斐德诺》的对话里面，出现有关修辞术的讨论是开始谈论情爱的时候；讨论的实质性问题大多属于个人的事情，只是简略地[①]提到政治。苏格拉底当然不会责难节制和适度的生活，但是他非同寻常地提出了对情爱的颂扬，并说它是神性的疯狂。这里，苏格拉底和在《高尔吉亚》的对话里一样长篇大论，甚至还说喜欢长篇大论，随后又做了一篇盖过《高尔吉亚》里所有发言的宏论。苏格拉底表明自己非常了解当世的修辞术。他抨击修辞术，不是出于正义和政治的原故，而是因为在修辞术里面见不到多少注重技能而又讲究科学的方法。他没有明显地讨论修辞术力量的问题，但是他说，要推动正确的修辞艺术向前发展，首要的目的好像是要让这门艺术更加可靠和有效。在提出自己修辞观时，他没有把它局限在政治修辞术上头，而是提出了一种普遍的 psychagōgia，也就是引领灵魂的艺术。真正的修辞术不会截然地区别于会话式论辩艺术，而是需要凭借一个精通逻辑式论辩艺术的人得到继续发展。这个人在先应就人的灵魂、行为和情感提出了完整而全面的定义，并且已经做了分类，而他所依据的是对发展真正的修辞术不可缺少的世间万物的自然结构。可以肯定，要是那样，哲学家就会有了帮手做自己的工作。尽管诸神出现在《斐德诺》的对话里不少于出现在《高尔吉亚》的对话里，而且确实还更多，但在前面的对话里它们显现为我们的爱的对象，或者确切地说显现为我们发现真正的美的引导者。

我们如何将柏拉图处理修辞术的两种不同方式放置在一个首尾一致的整体中呢？因为有这样一个整体，我们才能说柏拉图的修辞观是完整的。总体上而言，我们越是细致地分析苏格拉底在每篇对话里提出的观点，并且适当注意说话的上、下文以及明确或含蓄地提出的限制条件，我们便越能发现，它们之间的矛盾性小于互补性。举一个重要的例子，《高

① 简略地提到的并非一定不重要；这里提到的是立法者梭伦一类的作家，给予我们重要的材料，据以思考苏格拉底的或者柏拉图对话中苏格拉底的修辞术意图何在。修辞术和强制性的法律结合起来，采取的是雅典外乡人提出的将劝导性的序言加在法律正文前面，形成一部由两个部分构成的法律这样的引人注目的方式（见 *Laws* 722d－724a）。

尔吉亚》里面出现的修辞术主要是有政治的功能,而且好像苏格拉底愿意让它成为首先甚至专门针对大众的东西。因为造成政治生活里的邪恶的最寻常的原因是没有节制的欲望,所以,按照高尔吉亚的说法,好的修辞术首要追求的就是建立起秩序、均衡、和睦以及灵魂控制;这些品质受到诸神喜爱,他们支持在人间施行以惩罚为基础的正义,而且还完善死后的正义的意识。另一方面,《斐德诺》主要针对的是特别要考虑如何演讲的少数人,其中的一些人有可能发展出一套真正的修辞术。和《高尔吉亚》一样,《斐德诺》也赞同建立秩序、和谐以及灵魂的制衡;但是,它实现这个目标的主要方法是正确地指导灵魂里面的情爱(至多是神性的疯狂)追求美的事物。世人有可能在灵魂里养成好的秩序,而在先须经受恐惧的压迫,又得到情爱的援手;由哲学家发展起来的修辞术须恰到好处地利用这两种动力。这种修辞术经由有哲学思想的人发展起来,而推动它前进的主要是对美好事物寄予的情爱。

柏拉图认为的修辞术的力量所在

《斐德诺》与《高尔吉亚》以一种极引人注目的方式实现互补,为的是回答修辞术有什么力量的问题。不妨让笔者谈谈对这个问题的认识,首先可以这样问道:在政治活动的哪个方面哲学家在实际中占有某些有利条件?在最广的意义上讲,哲人的有利条件必定是:他们不会受到虚假和错误的舆论蒙骗,因而他们对政治形势能够了解得最清楚并且分析得最透彻。[①] 不过,对政治形势的这种认识还没有付诸实际行动。笔者认为,一旦有实际行动,可以发现哲人的有利条件就蕴涵于修辞术的领域。[②]这项政治上的有利条件准确地说到底有多大呢?由亚里士多德描绘,[③]又由柏拉图具体地展现为高尔吉亚的诡辩术者,把政治等同于,或者几乎等同于修辞术。施特劳斯说道,"诡辩术者相信,或者易于相信修辞术无所不能"。同柏拉图和亚里士多德一样,色诺芬也不接受关于政治和修辞术

---

① Alexandre Kojève 在 "Tyranny and Wisdom" 这篇文章中简述了哲人的三个特征,这些就是哲人相对于"一般没有专门知识和经验的民众"的有利条件:擅长论辩、讨论和争论、不受偏见左右、更易于接近实际,因而也更易于接近具体的事物(然而另一些人把他们局限在抽象的事物之中,"而又意识不到这些事物的抽象的、虚幻的本质");载施特劳斯,*On Tyranny*, p.157.

② 哲人是否愿意利用有利条件以及如果愿意利用又如何利用,当然是不同的问题。

③ 见亚里士多德 *Nicomachean Ethics*,10.1181a14-17。

的这种观点。

> 色诺芬谈到朋友普罗克诺斯。这位朋友在居鲁士和波斯王的交战中指挥着一支部队，又是最有名的修辞术者高尔吉亚的学生。色诺芬说道，普罗克诺斯是个厚道人，指挥得动绅士，却不能让兵士怕他；对那些不是绅士的人他不能惩罚，甚至不能责骂。但是，色诺芬这个苏格拉底的学生却证明自己是最成功的指挥官，原因正是他既能管理好绅士，也能管理好士兵。这个苏格拉底的学生十分了解政治的严酷，十分了解政治中除开言语劝导以外的东西。[1]

高尔吉亚很有头脑，看得清楚自己的利益所在（而且我们从柏拉图对话里也能感觉到，他看得清楚对自己有敌意的城邦可能带来的种种危险）。难道这样一个人真的没有看清楚政治中劝导力量有限这么一个简单的事实？在一定意义上说，当然不是。但是，诡辩术者，或者不妨说知识层人士，有两个根深蒂固的德性：第一，以为自己才智了得而过高估计自己政治上的有利条件；第二，看不清楚做自己爱做的事条件是否具备。前一个德性有霍布斯模仿修昔底德的口吻给予的经典表述：

> 不信自我才智者于动乱中较之自以为聪明或通晓权谋之辈更易取胜。前者喜爱商量计议，后者则因害怕上当而先行下手。动乱之中，人皆置身沙场，而能结成一心，化全部有利条件为我所用，则胜过所有机变之策。[2]

后一个德性同样也是霍布斯思想关注的重要对象，而且在阿里斯托芬讽刺苏格拉底的喜剧《云》里面得到有力的表现。在《云》剧里面，苏格拉底全身心放在研究自然、语言和思想上头，不能认真地考虑社会关心的政治和道德问题，而恰恰是只有社会得以长期保持稳定和繁荣，他的研究活动才有了依靠。笔者无需多言，今天的知识层人士身上抵御这两种德

---

① 见施特劳斯，Machiavelli，载 *Studies in Platonic Political Philosophy*（University of Chicago Press，1983），p. 228。

② 见霍布斯 *Leviathan*，ed. C. B. Macpherson（Harmondsworth：Penguin Books，1968），p. 163；另参 *Thucydides* 3. 83. 3－4，霍布斯对修昔底德 *The Peloponnesian War* 的翻译，此处是改写。

性的能力没有见长。

与色诺芬和亚里士多德一样,柏拉图敏锐地意识到,在政治生活中修辞术的力量有限,而且表示过对这个事实的深入思考。但是他至少与诡辩术者一样认为,有高超技巧的劝导力量很大。诡辩术者能够正确地认识到,至少在正常的条件下,修辞术可以在赢得公职、在一场政治讨论(或在司法诉讼)中为产生这一种而非那一种结果发挥关键的作用。笔者认为,这一点柏拉图是会同意的,但是在他的政治思想中,他会比诡辩术者更加关注这样一个问题:在任意指定的形势中,修辞性劝导工作产生影响的范围是由什么东西限定的?

修辞术的力量在任意指定的时间和空间之内做的事情,是由几个方面限定的。最明显的是,政治里面的力的因素(还有引导如何使用力的东西,如人们对自身利益的狂热追求)限定劝导可以做成什么事情。坡勒马库斯说过,你不能劝导那些不愿意听的人,这句话什么时候都不是不相干的。另一个几乎同样重要的限定因素是社会现时的权威性意见和流行的观念。社会和政治现实的因素可以限定修辞术有多大的力量,这可见于苏格拉底为自己申辩时提出的一个观点:劝导观众时用一种方法可能比用另一种方法容易,尽管用后一种方法揭示的是真相。于劝导工作至关重要的现时的观念涉及世人对自己无形资产重要性大小排序(如金钱、健康、名誉、美德、知识等相对价值大小)的认识,也涉及世人对高于人类的存在(如有神性的人,神、诸神)以及他们的事务的认识,还涉及这两套认识之间的关系。仅仅用上一天的时间,就是最有经验的雄辩家也不能劝导听众背弃根深蒂固的观念。

但是,如果劝导工作延续长得多的一段时间,修辞术的力量不是要大大地增加吗?如果劝导的努力延续几代人的时间,那么修辞术不是会产生改变世人意见和观念的效果吗?古希腊思想家如何接受荷马影响的例子说明,劝导的事业有可能得到认真的对待。例如,苏格拉底谈道,"颂扬荷马的人说,这个诗人教育了希腊人"(《王制》10.606e)。笔者认为,柏拉图策划了这样一个教育的事业,当然这个事业在苏格拉底或者柏拉图哲学的指导之下。

高尔吉亚表明,无论在政治或是道德上,都需要这样一个改变世人观念和为可取的观念描绘基本特征的事业。《斐德诺》这篇对话探讨了如何认识让修辞术产生效力的事物,以及如何使哲学的修辞术得到发展。《斐德诺》收尾部分是关于写作的讨论。因为,如果一项事业要在既定的

道路上经过几代人的时间，写作看来就不可缺少了。所以说，苏格拉底曾简略地提到，我们有可能发展一项长期的由哲学指导的修辞术的事业，目的是促进哲学的利益和政治社会的利益。这种由哲学激励和指导的修辞术或许就是政治哲学。这种学问有时类似神话学或者神学，其中的理由《高尔吉亚》和《斐德诺》已经为我们交待清楚了。细心阅读《高尔吉亚》的读者在阅读柏拉图最后也是最长的一篇对话时，看到雅典的外乡人在讨论惩罚性法律的过程中提出一套内容广泛的神学（柏拉图，《法义》10），可能不太觉得十分意外。

《斐德诺》：情爱和知识的修辞术

如果要运用苏格拉底的观点，认为一篇讲辞或者论辩应该有整体性，如同动物身体的各个部分与整体妥帖地连结在一起，我们马上就会面对如下这个情况：《斐德诺》的整体性不那么容易见到，而且对各个部分如何或者是否相互协调，形成一个整体，在读者看来见仁见智。这里，笔者想要继续阐发在这里已经提出的一些见解，表明对话的各个部分如何讨论修辞术的问题。

截止斐德诺开始朗诵吕西阿斯的讲辞（230e），对话的导言部分出现了很多的主题。笔者认为，这与柏拉图对话的大多数导言相同，提出中心的主题、次要的话题，还有其他一些问题和想法。这些问题和想法在对话里多数时候不会提到，不过读者需要记住它们，以便在分析那些由对话者明确地讨论一些问题时有一个更加完整和更加充实的框架为依凭。这里，苏格拉底和斐德诺的交谈提到，要锻炼身体保持身体健康。尽管身体健康是人的生活的一个方面，却在随后讨论修辞术和情爱的过程中大体上隐而不见了。修辞术和情爱的主题在后一些时候的交谈里提出，而这时的对话引出了修辞术者吕西阿斯和他的讲辞。这篇讲辞让斐德诺说成是讨论情爱的东西，也因为这篇讲辞的读者不仅了解斐德诺和苏格拉底都爱听人讲辞说赋，而且还了解苏格拉底说自己深深地着迷。这时交谈里提到的一些相关问题是，做讲辞的人的思想和他在书面和口头使用的一些具体词语之间的关系、回忆和记忆的能力以及专家和外行的差异。苏格拉底高声地赞颂郊外这个地方的自然景色，而又解释为什么他大多数时间都呆在城内。那是因为在城里人们可以和他说话，可以教授知识给他。

引言里最长的部分提出了关于神话故事的一些问题、诡辩术者给予的阐释和苏格拉底的见解;这一部分和后面的部分很难说有什么关系。斐德诺随意地提到玻瑞阿斯和俄瑞狄亚的神话故事,问苏格拉底是否相信这一类传说。苏格拉底说道,他不信,而且一点不奇怪,他和很多诡辩术者一样,能凭借自己的智慧用自然现象阐释那些神话。但是他反对这样阐释,因为一旦有个开头就没有止境了。另外还有各种妖魔和奇迹会不断地牵扯注意力。苏格拉底认为,探寻自我的事情最为重要。因为这件事情不易做完,难得闲暇用理性阐释神话,只能将就人们惯常的说法。苏格拉底边讲话边探究,又讲了很多神话故事,还引进了一些神话人物(当然是柏拉图做的事情),这是在《斐德诺》之外的其他对话里少见的。在目前这个时候,苏格拉底详细地谈到追求自我知识的活动,探讨自己是否为神话人物提丰那样的复杂、多面的怪兽,或者是一种更单纯、更温和,还有些许神性的动物。有趣的是,这样的区分关联上苏格拉底用的一个有名的灵魂比喻,这是在作长篇谈话称颂爱是神性疯狂之时提出的。由两种很不相同的马拖拉的马车和车夫组成的灵魂比喻,是一个复杂的或者奇怪的比喻,不过这种表现方式可以阐释清楚灵魂有一些神性。

苏格拉底批评诡辩术者对神话的阐释,认为他们是浪费时间。他的批评根据是,总是有数不尽的神奇的事情、神奇的鬼怪或者说明显的超自然现象产生出来。看来,是人身上的某样东西总在制造这些神话传说。对这些神话的东西我们身上难道没有一些根深蒂固的需求吗?苏格拉底认为,要做的重要事情不是用理性阐释所有的神话传说,而是认识我们自身。如果我们对自己形成尽可能完善的理性认识,那么我们就会把这样的认识当作接受、拒绝、改动,或者不妨这样认为,制造这类神话和奇迹的标准。所以,和《斐德诺》里面这些讲得十分详细的比喻相呼应,在《美诺》里面苏格拉底讲了一个有名的故事,说的是灵魂不死,结果知识就成了对灵魂在先所见事物的回忆。美诺似乎接受这样的观点,而这时苏格拉底说道(这样也就少见地给我们提供了阐释他的故事和比喻的线索),他不会维护在故事里提出的所有观点,但是他要坚决地守住如下的这一个:如果我们认为,应当探询我们不知道的事物,那么我们的生活就会变得美好,我们就会有勇气而且不再懒惰;如果相信诡辩术者自相矛盾的观点,认为我们不可能发现我们不知道的事物(86b-c),那么上述的事情就无从谈起。在《斐德诺》里面苏格拉底提出,稳妥的态度是,既然没有靠得住的理由拒绝(例如,像他在《王制》里拒绝有关诸神征战的传说),

不妨接受社会惯常的认识。和这个立场相一致,苏格拉底后来批评斐德诺发一通诡辩术者的议论,指责苏格拉底随意编造一些埃及的神话故事:他说道,世人乐于接受好的故事,不论它们来自何处,而当世的诡辩术者则要探究故事源自何处。斐德诺接受了批评。

引言之后,对话好像有了两个主要的部分,一个讨论爱,另一个讨论讲辞。它们之间最显而易见的联结是,讨论爱的部分包含一些修辞性的讲辞(第一篇是吕西阿斯书写的讲辞),这些用来判定哪一个对话角色可以先开对话,谈论构成第二部分的讲辞(包括书写的)。因为爱和修辞术在《会饮》里面同样是联在一起的,我们不妨在这种联系的基础上比较这两篇对话。《斐德诺》讨论了把爱以不同方式表现出来的修辞术,而且它的表现方式大致上一半是修辞式的,一半是论辩式的。(现在笔者使用"修辞",依据的是苏格拉底在《高尔吉亚》里面最先提出的区分方法,"修辞"也就是指作长篇的讲辞,与论辩或会话中你来我往或者你提问我回答形成对照。)或者不妨更准确地说,《斐德诺》里面的修辞术首先由关于爱的长篇讲辞表现出来,而后又由对话者以论辩的方式加以讨论。另一方面,《会饮》讨论爱大体上用的是修辞的方式,因为那里大体上用的是炫耀性的长篇讲辞(这类的讲辞以高尔吉亚作得最为有名,但是在《高尔吉亚》开始部分我们却没有见到)。笔者说到大体上用了修辞术,是因为要说得很干脆就需要证明。在《会饮》里面,阿里斯托芬把话说完之后苏格拉底开始和阿伽通对话,讨论我们感到羞愧是在我们面对少数有智慧的人还是多数愚蠢的人的时候(这个问题紧密地联系到修辞术面向大多数人和讨论面对一个或几个对话者[苏格拉底在《高尔吉亚》里面坚持做这样的讨论]之间的区分问题)。斐德诺打断那些你问我答式的交谈,坚持要热烈地赞美情爱,阿伽通和苏格拉底只得拿出赞美的东西。苏格拉底完成了他的赞美之后又与阿伽通达成某种继续谈话的安排,然后谈论他和曼提尼亚女人第俄提玛之间的谈话。所以说,在《会饮》这部大体上有关情爱的对话里,苏格拉底大部分时候还是用他常用的论辩方式讲话。与此对照,在《斐德诺》里面讨论修辞术的时候,苏格拉底的一篇极有修辞色彩、美丽之至的讲辞是在赞颂情爱的过程中做成的,而里面盘诘的对话则主要是用来讨论修辞术问题的。

苏格拉底和斐德诺两人都喜爱讲辞,现在斐德诺拿来一篇吕西阿斯的讲辞和苏格拉底分享,而且他自己早已是陶醉得不行了。这是一个男子为了从一个男孩身上得到性的满足而写下的一篇诱导辞。要更好地认

识这篇讲辞在修辞术上应克服的巨大困难,我们不妨先看一看下面的三个事实,而这些也是当时见于希腊的男童恋的特征。第一、对情爱的吸引社会舆论认为不是双向的;爱欲不会让孩子或青年受到吸引走到年岁更长的男子身边。第二、由所爱的人主动去满足有情人,说得最好也是一个有争议的问题(吕西阿斯的讲辞提到潜在的所爱的人,或更确切地说还够不上是所爱的人,要守住隐私,还要讲究规矩。之所以如此,是因为有建立已久的法律)。第三、有情人要找的是风华正茂的青年(吕西阿斯的讲辞经常提到有情人在所爱的人人老色衰之后情爱全无的情况);结果,美少年供给之少敌不过需求之旺。

上面所说的社会舆论正好由《会饮》里面的泡赛尼阿斯表述得很清楚,而这些舆论也把男童恋情爱和修辞术联系在一起。泡赛尼阿斯指出,情爱本身以及所爱的人给予有情人的满足既不能完全说高尚,也不能完全说卑劣;雅典的法律就有这种含混之处。他说道,与雅典呈鲜明对照,

> 在厄利斯和玻俄提亚等人们不善言辞的地方,干脆规定了这样的法律:遂了有情人的心愿是做高尚的事;无论老少,没有人说是做了可耻的事。我觉得,之所以这样规定,是因为世人不愿花费心思去劝导少男,他们根本就不善言辞(182b,刘小枫译文)。

吕西阿斯的讲辞立意新颖别致,情感细腻委婉,让斐德诺激动不已。这些主要归结为一点:讲辞说赋的人不是一个有情人,而且他提出男孩遂其心愿的应是一个没有情的人而非一个有情的人。通常,就我们从诗歌和生活习得的知识而言,在古希腊和其他地方,有情人向所爱的人表达爱意的方式是倾诉衷肠,说自己多么爱恋和需要对方,并赞美对方美若天仙,才智非凡,不由得见了会心潮澎湃。不用说,吕西阿斯这篇讲辞里面的求爱方式完全不同于寻常的那些规矩。使用这种方式,说话者展示的修辞能力就得大许多。这是一项需要极高的技巧和能力才能做成的事,而斐德诺觉得吕西阿斯做得极好,不能不让人羡慕。

苏格拉底用调侃和讽刺回应斐德诺的赞叹,说他可以拿来更好的一篇讲辞。这篇讲辞不光出自于他本人,还可以到其他一些没有明说的智者那里找到根据。玩笑中,苏格拉底对吕西阿斯的讲辞提出了两方面的批评。第一、尽管里面的词藻或许像斐德诺认为的那样华丽,吕西阿斯谈论同一件事情不止一次,似乎没有多少实质的论据,而仅仅是炫耀说话者

谈论同一件事情有能力采用不同的方式(世人有时错误地把这种能力当做整个的修辞术)。第二,(这个方面的批评在这里提得不多,只是在后面的对话里得到更详尽的阐述)讲辞里面对谈论的事情的安排也不尽人意。在自己开始口述讲辞之时,苏格拉底好像受到圣贤的激励,心下有了几分陶醉,但他的讲辞和吕西阿斯的最明显的不同之处是,他的讲辞清楚明了,井然有序。不过,在给予吕西阿斯的批评里面,最值得注意的一点见于苏格拉底的讲辞开头的方式。他交待了吕西阿斯的讲辞里面没有的言说背景,而且这个背景与讲辞提出的观点相左。苏格拉底作的这篇有利于非有情人的讲辞,由一个狡黠的有情人说与一个爱慕者众多的美少年。为了用一种不同的方法恳求,有情人把自己装扮成一个非有情人。考虑到做这样的劝导工作极其困难,而做工作的又是非有情人,整个这件事情对世人讲来似乎没有什么意义。我们现在就得猜测,苏格拉底是否认为,在探讨情爱及其力量的问题上,吕西阿斯在自欺欺人。尽管苏格拉底仍然像吕西阿斯一样在数落有情人的短处,他那先前交待的背景不断提醒我们,有情人多的是动力(情爱的这个特征正是《会饮》里面的裴德诺重点阐述的内容)。

苏格拉底的清楚明了而又井然有序的讲辞一开始就为情爱下了定义。情爱当然是一种欲望,但是每个人,无论有情人还是其他人都欲求美好的事物。苏格拉底区分开我们欲求的快乐和习见认为的最好的事物。依据他的定义,情爱是对生于美之中的快感的欲求,而这时的欲求没有理性,因此会背离和压倒努力地确定何为正确事物的社会习见。从这样的定义看开去,苏格拉底的讲辞抨击情爱的路数要比吕西阿斯的来得极端。吕西阿斯的讲辞无疑提到有情人心生妒嫉,结果要把所爱的人孤立起来,不让接触他的所有关系。但是,苏格拉底则说道,有情人欲求占有所爱的人,为了行乐并不稍加收敛,而所有这些都会让有情人尽力地把所爱的人在各个方面弄得贫弱不堪,非得依赖自己不行:智识上愚昧无知、身体上娇小玲珑、财产(无论精神财富还是社会资源)上一贫如洗。如果说,吕西阿斯的讲辞让我们不明白,一个非有情人究竟为什么要担负这么沉重的任务来劝导他想得到手的男童,那么苏格拉底的讲辞则让我们不明白,一个有情人何苦要爱上一个自己不计手段也要整得下贱的人。吕西阿斯把有情人的典型做法完全否定,现在有情人不再是自己有需求就有理由得到别人赏赐的那一口。他带着几分搞笑的神情说道,要是我们搬用那样的道理,那么我们就会把乞丐而不是朋友拉到宴席上;苏格拉底把有情

人的需求弄成了完全讨厌而又危险的东西。

苏格拉底在口述完毕抨击情爱和有情人的讲辞时突然停顿下来。斐德诺一心要听到苏格拉底更多的讲辞(这么长篇幅的讲辞让他印象深刻,而在前他曾颂扬吕西阿斯的讲辞,说他讨论的话题内容要怎么详实就怎么详实),不免露出惊讶之色,而且不难料到,苏格拉底没有从讲辞平衡的方面考虑颂扬非有情人,也让斐德诺失望。因为已经在讲辞篇幅上超过吕西阿斯,苏格拉底表示担心,如果继续讲下去自己是否会过分陶醉在讲辞里面而不能自拔,所以只是让斐德诺考虑有情人的短处便是非有情人的长处。我们没有清晰的线索告诉我们,斐德诺是否相信苏格拉底的讲辞超过了吕西阿斯的讲辞。苏格拉底马上又会拿出第二篇讲辞,也就是一方面承认第一篇有错,另一方面颂扬情爱,说它是神性疯狂的讲辞。这时,斐德诺表示,他会恳请吕西阿斯写出一篇新的讲辞,也来颂扬情爱。不过,在苏格拉底口述完这篇有前一篇三倍多长的讲辞之后,斐德诺称赞道,这篇要比第一篇华美得多,听了难以忘怀,吕西阿斯的讲辞怕是根本不能拿来相比了。尽管先前吕西阿斯新颖别致的讲辞让他着迷得不行,而现在他却完全陶醉在苏格拉底的长篇讲辞里,觉得那才叫宏篇巨作,那才叫美轮美奂。无疑,这部分地是因为这篇讲辞在多个方面,尤其在词语选择方面有诗的特点。

苏格拉底称颂情爱,首先是把它放入四类神遣的疯狂之中。这些疯狂是预言家发神谕时的疯狂、现身在种种洁净和消灾秘仪里的疯狂、来自缪斯那里的咏歌作诗的疯狂以及由神遣来人类身上的情爱的疯狂。苏格拉底发下长篇大论是要证明,由神遣来的这种疯狂对有情人和所爱的人都有益。他在先说道,他的证明"在那些绝顶聪明的人那里是不会信的,但智者会信"(245c)。这样,他就在各个类别的人之中作了初次的划分(以后还有划分)。后来他说道,作这样的区分是一种能力,是真正的修辞艺术的核心部分。就像先前做的一样,这里苏格拉底把自己(这个追求智慧,首先是追求自我知识的人)和那些聪明的诡辩术者区分开来。

真正的智慧看来在一定程度上联系着信念。就现在的情况说来,信念就是,情爱这种最强烈的情感不会欺骗我们,而会以这样或那样的方式引领我们走向最高的善。同样地,苏格拉底把不信任或者怀疑和《高尔吉亚》里面说到的记不住事(493c)联系起来。在那篇对话里,苏格拉底认为,无节制和不满足的人在漏网一样的灵魂里"装不住东西,原因还是那里有健忘和怀疑的品质。"我们很难说得清楚,信任或信念如何与苏格

拉底式的盘诘相伴而行;同样,我们也很难把这类的哲学探问和诡辩术者和论辩家做的事区分开来(这种困难在柏拉图的《欧绪德谟》里面用调侃的方式表现出来)。但是关键的问题似乎还是,严肃的研究活动没有信念相伴甚至都不能起步,这一点我们从苏格拉底回应美诺的事也可以看得清楚:有人提出要探讨美德是什么,美诺站在诡辩术者的立场上表示反对,而苏格拉底则用先前提到的记忆说予以回应。不过,我们有理由认为,这样的信念不能是一成不变的教条;人们日后有可能需要修改刚刚开展研究活动时依据的信仰或信念,对此我们应当持开放的态度。

刚刚简略地阐发了灵魂不死的议论,苏格拉底表示,对灵魂的认识,或者灵魂是什么这样的事还需神向我们长篇地讲述才能够说得清楚。关于这些个事情,他可以做的是给听者拿出简单一些,人能够做得出的描绘。也就是说,他可以描绘出近似于灵魂的东西,或者拿出关于灵魂的比喻。在后来关于修辞术的讨论里,苏格拉底利用灵魂的各种比喻引导听者,由此开始了这位修辞家的主要活动。

苏格拉底拿出了由御车者和两匹马合成的有名的灵魂比喻,为的是说明我们体验的爱欲是高尚的和真善的事物。看见人体的美会促发灵魂敬畏地回忆起往日跟随在一个神后面时瞥见的美。因为人的意识复杂,由爱欲激起的情感也就复杂。那匹难得驾驭而又淫心荡荡的马急切地想要得到肉体的满足,而御车者和那匹温顺的马则体验到敬畏的心情。最好的情况是,情爱引导性情相近、往日跟随在同一个神之后的有情人和所爱的人过上共享情爱和友谊的生活。这种生活尊贵而高尚,是因为它摹仿了他们共同神灵的生活方式,追求智慧的如宙斯、行郡王般统治的如赫拉、征战的如阿瑞斯或者相近的阿波罗(苏格拉底没有提到另外七个神)的生活方式。在前面的讨论里面,有情人有求于人,但在这里凸现出来的需求是最高尚的需求,而且有情人和所爱的人摆脱了嫉妒,共同来满足那种需求。

这里,苏格拉底关于灵魂的比喻和爱欲的描绘插在了两种立场之间。一方面是在《会饮》讨论情爱的讲辞里,苏格拉底表达的毫不妥协的爱欲普遍地基于各种事物之上的立场;另一方面是阿里斯托芬在那里表述的爱欲针对具体对象身上的美的立场。阿里斯托芬讲述情爱起源的故事,说人有情爱就是人强烈地欲望和自己另外一半的那个人结合,而那人又可用某种办法恢复在原始状态里面和自己还是一个整体时候的样子;苏格拉底从第俄提玛那里取来的教诲则说,情爱起于瞥见一个美丽的身体,

进而欲望这一个和那一个身体之上的一般性的美，然后上升到欲望其他形像的美，最终发展到欲望本质的美。这是一个升华的过程，其中对个人的和具体对象身上美的爱恋就搁置在一旁。尽管在《斐德诺》里面苏格拉底的讲辞把人的爱欲和哲学对世界真知的欲望联系在一起，但是与阿里斯托芬的一样，这篇讲辞也显现出，人对具体的个人身上的美还是有长久的爱恋的。不过，要阐释清楚这样的爱恋，靠的不是以前原始时期两人本来就是一个人这样的说辞，而是他们属于十一类人之中的一类，共享很多的东西这样的事实。

苏格拉底描绘有些灵魂游历天穹之时看不到多少永恒的东西，随后掉到了尘世上，取了尘世上的身体。这时，苏格拉底就把各色人等作了另一次划分，这一次把人分为上、下九个等级的一个序列，各人都依据灵魂见识的东西多寡决定位次。我们阅读《王制》时看到哲学家占据头等的地位，而僭主占据末尾的一档，不会觉得是惊讶的事情。而这里的情况很清楚，在第一个等级上我们看到了哲学家和爱好美的人，还有追求音乐和情爱的人；读者完全有道理说，这样描绘，就出现了和《王制》里面排序的重叠，而且在最高等级上出现了完全相同的安排。热爱音乐和追求情爱的人占据第一个等级，与爱欲是神送来的礼物相符。考虑到苏格拉底先前说过，除爱欲之外还有另外三类神遣的疯狂，那么我们就不免惊奇，那些预言家和从事各种秘仪的祭司占据第五等级，落在热爱体操的人和医生之后，而诗人和其他的专事摹仿的人占据第六等级。在第八等级上见到的和苏格拉底先前在《高尔吉亚》里面抨击诡辩术和修辞术的情况相一致，在那里安排的是诡辩术者和蛊惑家。在《高尔吉亚》里面苏格拉底在修辞术名目之下给予批评，斥之为虚情假意的奉承术的东西，在这里称作鼓动术；在这里苏格拉底会更全面地阐述真正的修辞术是什么，而且将会证明修辞术不能脱离哲学。

因为有关灵魂种类的知识对真正的修辞术十分重要，读者肯定觉得困惑，为什么在同一篇讲辞里有把灵魂分成九个等级的，也有分成十一个等级的，更不用提在《王制》里那个哄骗城邦公民的最高贵的谎言，说公民分别由三、四种金属铸成，而在后来的对话里又详尽地讨论五个等级的灵魂。考虑到苏格拉底承认自己的自我知识欠缺这个情况，最保险的答复是，世人还拿不到关于灵魂的确凿无疑的知识，当然在灵魂的划分上头就会有模糊或者神秘的东西存在。因此，做划分的工作，包括修辞术会利用到的那些划分在我们看来就应该有尝试的和临时的性质，而且要经过

不断进行的理性分析和实际检测的考验。无可置疑，苏格拉底关于情爱的这个长篇讲辞给我们留下了对灵魂的十分复杂的形相，一方面体形庞大而又怪模怪样，一方面又告诉我们，在我们的灵魂里有神性的和美的品质，这就是为什么我们会欲望美的事物。促发我们行动的东西复杂，那是因为我们自身复杂。灵魂的能量至少部分地来自那匹淫心荡荡而又难得驾驭的马。我们灵魂里面的欲望同时朝着上面和下面张望。

斐德诺听完苏格拉底的第二篇讲辞陶醉得不行，觉得比第一篇要有多美就有多美，而且吃不准吕西阿斯是否愿意再作一篇讲辞一试高低。斐德诺说道，无论如何最近有政坛人物责骂吕西阿斯，说他是个专肆炮制文章的人，他可能会戒掉写作。正如整个《斐德诺》的对话皆由吕西阿斯的一篇书面讲辞引起，对话的第二个部分又以讲辞写作的问题为开始，而最后部分主要讨论的确实就是写作的优势和缺陷，结尾时提到一个比吕西阿斯更擅长写作，也更有智慧的伊索克拉底。这些会让读者去思考完成这篇对话的哲人作者其实践活动及其认识自我的思索。

在苏格拉底完成这篇饱含激情的长篇讲辞之后，随后的讨论看来大体上都是在理性的和冷静的对话中展开的。探询修辞术，将它当作一门把话说好的艺术，则需讨论者集中地、详细地探讨这门艺术与知识的关系；讨论只是简单地涉及修辞术的一部分，也就是情感诉求的问题。同样地，由瞥见所爱的人的美引发了爱欲的追求，尔后有情人再次欣赏到在苍穹游历时看见的真实的存在，这样的一幅画卷已经换成了一幅新的画卷：哲学家在依据自然的结构将事物归入大的类别，或者将一件或一类的事物做进一步的细分。以前我们见到的是在追求美和智慧上神志疯狂的有情人，而现在我们见到的是"一个神智健全的人"辛勤地做着这些哲学工作。他们现在做的"不是要在世人面前显得能说会道，而是为了得到……力量，说出让神喜欢的东西……"(273e)。不过，随后转变了调子的所有讨论还是在先前的讲辞营造的氛围中展开的。苏格拉底明确地把两者联系在一起，说他

> 喜爱把事物拆分开来，喜爱把事物捏合拢来……而且如果我觉得谁有能力看出事物自然地演变为单一的事物，或者看出事物自然地演变为许多的事物，那么我就会追随在他的身后，仿佛他就像神一样(266b)。

真正的哲学生活虽然确实是巧妙地演讲和写作能够达到的最高目标,它仍需要从这篇对话的两个部分里面得到视角。在哲人还没有成为彻底的智者之前,他们的工作看起来会是无休无止的。施特劳斯写道:

> 不过,他们的生活必然地伴随着爱欲,得到爱欲的支撑,也因为有了爱欲而得到升华。这种生活因为有了自然的眷顾而熠熠生辉(《什么是政治哲学》,1959 p.40)。

斐德诺喜爱讲辞,所以高兴地听取苏格拉底的劝导,开始探询因了什么东西可以写出一篇优美的讲辞,或是相反的东西。苏格拉底鼓励斐德诺想要交谈的愿望,给他讲了蝉的故事:从前,这些个蝉本来都是人,成天陶醉在新做的音乐里,只顾了唱,吃喝全忘,不知不觉就死了。再生为蝉之后,他们还是成天价唱歌,不吃不喝,临死的时候向缪斯报告,说人世间谁谁谁最敬奉他们,在音乐创作上谁谁谁做出了什么等等。不过,因为确实没有必要鼓励斐德诺交谈和倾听,所以苏格拉底讲述这个故事的用意必定放在别处。他说道,讲这个故事是要做个防备,因为他认为自己和斐德诺不停地对话应看作是克服鸣蝉催眠的胜利,应是奥德赛驶过塞壬歌声的胜利。那些鸣蝉不是哲人,不是那些有很高抱负,要看到或回忆起真正的存在的人,而是热爱音乐,仅仅因为音乐带给他们快乐的人。他们身上没有人的最为严肃认真的精神。斐德诺有可能成为这样一类人中的一员;他不是哲学家,尽管他也有可能成为一个哲人。苏格拉底完成第二篇讲辞时作了个祈祷,希望吕西阿斯和他的兄弟坡勒马库斯转向哲学,这样斐德诺就再不会犹豫不决,而"会完全依据自己对哲学讲辞的爱决定自己的行为"(257b)。在讨论修辞术的过程中,苏格拉底表达了希望:有些论据能够说服斐德诺,让其相信,事情要阐述得充分,就得有充分的哲学思考(261a)。

在《斐德诺》里面讨论修辞术问题时,苏格拉底把它放置在一个更宽泛的意义里头来考量,这一点上不同于《高尔吉亚》里面的那些对话者。依据他本人的定义,修辞术是"某种靠言谈来引导灵魂的技艺",不仅仅在法庭和其他集会场合,在私人范围也如此,无论涉及的是大事还是小事(261a-b)。然而,政治修辞术在《斐德诺》之中占了重要的地位;这个重要地位首先见于苏格拉底与斐德诺之间的不同认识:斐德诺认为"炮制讲辞的人"是政坛人物对吕西阿斯的嘲讽;苏格拉底认为这不是嘲讽,而

且他举了立法者的关键的例子。政治家中要干大事的都希望自己的讲辞能够流传下来，成为法律。苏格拉底援引的例子确实都来自社会上层，如吕库戈、梭伦和大流士。在对话结尾处梭伦的名字再一次提起，而这时苏格拉底明确地说道：他们关于写作的发现应该告知吕西阿斯和其他讲辞写作者，告知荷马及其他的诗人，告知梭伦及其他写出讲辞就能叫做法律的人。

讨论的大部分篇幅还是用来探讨创作得完美的讲辞的，无论是口述的还是书面的。苏格拉底首要的，也是始终如一的观点是：有一篇好的讲辞，是因为先有讲辞写作者对所探讨问题的真知灼见的认识。这篇讨论每隔一段时间会插进斐德诺讲授的有关当世修辞术的知识。苏格拉底表明自己在修辞术上面了解的知识不少于斐德诺的。苏格拉底提到，在荷马的人物之中，有的担当的就是修辞家的角色，而斐德诺则指出这些人在当世的就是高尔吉亚、忒拉绪马霍斯或者忒俄多洛；后来斐德诺还识别出来自普罗塔戈拉的修辞技巧。但是，苏格拉底提到更多的修辞家的名字，而且还两次(260d and 272d)提出有利于当世的修辞术观点，不利于自己立场的论据，尽管读者很可能以为是从斐德诺那里听来的。

斐德诺提到，听说修辞家不必对正义的、善的和美的事物有知识，只需了解事物在大众眼里可能是什么样的就行，至于究竟是什么作判断的还是大众。苏格拉底很容易地让斐德诺看得明白，在对事物没有了解的时候去做劝导工作，可能产生荒谬的和有害的后果。不过，他又从修辞术里面找来对此给予反驳的论点，而这依据斐德诺感觉来看是正确的。修辞术不强迫无知的人学习修辞术。人要先获得知识，而后学习修辞术；不过关键问题是，没有修辞术，无论身上有多少其他的知识，人们还是不能去做巧妙的劝导工作。以修辞术和知识彼此分离这样的概念为背景，苏格拉底阐述了这样的观点：做劝导工作，引领人的灵魂走向我们要它去的地方，是从利用事物间的相似性入手的。但是，那些最善于发现和利用事物间的相似性的人就是了解事物真相的人。

斐德诺现在放下心来，因为苏格拉底开始用具体的例子了。说到有的事物如铁和银，我们头脑里想到的是很清楚的、不会混淆的东西，但是谈到其他的事物如正确和美好，我们的看法就不一致了。我们更易于受他人蒙骗，而且修辞术在世人遇到有争议的问题，尤其是情爱之类的问题时愈发有了力量。巧妙地劝导一开始理当对一些概念作出合适的定义：苏格拉底头一篇讲辞是这样做的，吕西阿斯的没有这样做。它同样也未

遵守展开议论所必需的顺序,因此不是一个真正的整体。苏格拉底(把两篇讲辞看作一个整体)拿出了表达了相同观点的总括性的定义,然后依据事物的自然结构将它们细分开来。苏格拉底承认,自己喜爱把事物拆分开去又合并拢来,"为的是既能够说话又能够思考"。他把那些能够做这样的事情的人叫做辩证家。

苏格拉底问斐德诺,这样的能力是否就是忒拉绪马霍斯和其他人教授的讲话艺术?斐德诺回答说,我倒觉得,你称刚才描述的那类东西为辩证的蛮漂亮;可是,我觉得,那修辞术咱们似乎还没逮着。尽管这样说,斐德诺似乎心中已经装下了修辞书上教授的所有技巧,而苏格拉底也列举了很多实例说明如何运用那些东西。苏格拉底将修辞术和医学、悲剧和音乐放在一起比较,想让斐德诺相信,那些零碎的知识只是修辞艺术入门要求学的内容,或者是要借用的工具,而不是修辞术本身。斐德诺问到如何才能真正学得修辞术,做好劝导的工作;苏格拉底回答说,得到这些技巧要靠人的天性,要靠后天习得的知识和实践。苏格拉底拿来伯利克勒斯跟阿拉克萨戈拉交往的例子,说明伯利克勒斯学得的重要知识,养成的高尚情操,还有对自身完善的期盼,都来自那个源头。真正的修辞艺术当能抓住灵魂的本质,而无论它是简单形式的还是复杂形式的;当能知晓自己是做什么的,面临什么困难;当能明白有哪几类的讲辞和灵魂及其彼此之间的影响。搞修辞术的人必须学会如何识别自己面对的不同类型的事物。

完成这项任务既耗时又费力。苏格拉底问斐德诺是否有捷径可走,而斐德诺一下子还想不起来。然后,苏格拉底搬出从泰西阿斯那里借来的观点:关于事物真相的所有知识并非都是必需的;劝导工作成败与否要看我们的话在众人听来可信度是否很高。斐德诺承认这确实是那些修辞家说的话,而且还记起他和苏格拉底先前提起过这个话头。苏格拉底说道,听众觉得我们说的大有可能就是事实,那么我们的话劝导力就大,因为话里面的内容和真相相似;但是,他们在先已经表明,了解真相的人才最擅长发现和利用相似性。毫不奇怪,还需走上一段艰辛而漫长的研究之路,为的是做大事,往大的地方说,做让诸神满意的事。这样,苏格拉底和斐德诺之间的讲辞讨论最后又回到诸神那里,又把美妙的讲辞与实现爱欲的最高目标联系起来。

除了具备对相关真相的了解并且能够将相似的真相呈现出去,修辞的艺术还要求我们了解人的灵魂,了解哪一类的讲辞或观点打动哪一类

的灵魂。一旦我们了解要讨论的问题,修辞术就能够发挥大的作用,而且它的效力随着我们对听者的灵魂认识加深而增长。这样说来,修辞术的实践活动最丰富地汇聚知识、最强烈地聚集效能,是在讲演者面对另一个人之时,因为此时演讲者对听者的灵魂了解得足够深入,能够把那些最适合劝导单个人的讲辞拿来为用。这似乎就是理想的苏格拉底式的劝导。我们是否想到苏格拉底谈论这种方式的特点是在《高尔吉亚》里面和坡鲁斯讨论时,而那时他排除了很多的听众,只让单个的对话者参与到对话活动中并成为这种劝导方式的见证人?我们是否想到苏格拉底在颂扬情爱的长篇讲辞里用上的有情人对所爱的人抒发的哲理?

若以这样的方式做劝导工作,我们还有可能做一大群听众,比如政治集会上的听众的劝导工作吗?很显然,对听众的灵魂我们不再有先前说到的完全而准确的了解,也不再能够有审慎的策应。现在来讲适合听众的灵魂,只能是采取更加粗放的方式了。也就是说,修辞家不能够对听众单个地做分析,而要盘算讲演如何能够适合一定数量的听众和若干类别的灵魂,如在《王制》里面见到的三、五类人群或者《斐德诺》里面的九个或十一个等级。因此,公共演讲这类苏格拉底不愿为之(如在《高尔吉亚》里面)的事情,尽管仍是演讲人表现自己了解听众并巧妙地劝导他们的事情,但在这时掌握的有关听众的情况和那个听者独处时相比要粗略一些。苏格拉底着重指出,可能真的有让我们巧妙驾驭的修辞术,包括针对大众集会的政治修辞术。他赞扬伯利克勒斯可能是最优秀的修辞术实习生,这与他在《高尔吉亚》里而批评此翁,说他没有真正的治国术或者修辞术大不一样。由更大一些、更固定一些的听众造成的问题,在诵读书面讲稿的时候会显得十分尖锐,因为演讲人不知道要向谁讲话,而且书而讲稿往往是把同一件事情告诉所有的人。再者,一遇到有听众提问,演讲人就讲不出新鲜别致的东西拓展或者维护自己的观点,而只能重复诵读过的东西。

讲稿作者的活的思想要比在讲稿中或者在任意一次的口头讲话中传递的更好、更准确,也更全面;确实也是,把思想用笔记录下来并不能增添作者没有的知识。但是,写作有它的大优点,苏格拉底执意要斐德诺诵读吕西阿斯书面的讲辞就提醒了我们这一点。无需多言,写作可以传递作者的思想,更确切地说,传递讲稿中哪怕再复杂的思想而不会起变化。这个优点我们见得最多的和感受最强烈的是在成文法之中。在柏拉图自己写的那本论述法律的书里而,对话者理所当然地认为,不仅仅是法律本

身,而且那些起劝导和教育作用的开场白都应当书写下来。里面还有对话者站在神学的立场上长时间争辩说,那些关心人的事情的神是有的。而针对这样的背景,那位可能成为立法者的克雷尼阿斯谈到了书写的优点:尽管那些神学论点我们觉得生疏和难懂,但如果把它们书写下来我们就可以多次返回到它们之中,求得更好的理解(柏拉图,《法义》891a)。

各种著述并不能增加我们记忆的能力,它们给予我们一些提示之物,这是苏格拉底讲的埃及故事告诉我们的。但是依照苏格拉底讲的其他故事,也就是那些讲灵魂不死,或把知识当作记忆的神话或比喻,我们不妨认为,那些提示之物对我们追求知识是有很高价值的。至于说到书写的东西反反复复地重复同样的内容,我们应当这样考虑,这个特点和我们前面说过的书写的主要好处密不可分,当然内容得是字真句确的。但是可以肯定,在有的人的写作方式下情况不同了。苏格拉底看得明白,一个文本的字面或表面意义和它的内部意义之间有差距。因此,在《王制》里面苏格拉底提出,它的隐含意义要到诗人讲的诸神的故事里面才能找到(378d)。而且,在色诺芬的《会饮》里面(3.7)苏格拉底又提出,勤于思考问题的读者理解荷马作品内部意义之好,胜过那些典型的吟唱诗人。无疑,认真研读柏拉图对话的读者大多都可以感受到,在阅读时几乎都能与文本对话:读者可以提出反对意见,尝试寻找可能的答案或解释,这样便可以更深入地理解柏拉图思想。做这样的文本研读工作,一个关键是看清楚它如何或拿什么把苏格拉底评价好的讲辞的标准树立起来;也就是说,它如何成其为一个仿佛如生命体的整体,各个部分彼此之间以及与整体融洽地联系在一起,这样的安排不是杂乱的,而是有序的,体现了意义和目的。

写作在我们眼里可以是极为严肃的事情,只要我们不再记得,作者的思想必定胜过用文字表述的东西。写作有极大的魅力,可以引导世人把它供在极高的位置上。受到写作如此大的魅力的吸引是一种失去理智的行为,类似于那些蝉类在音乐里陶醉得不行,忘了还有更重要的事情要做。但是,考虑到人的思想本身就比写作地位要高,写作者的地位其实还是很高的,不仅能够提示我们,而且还能提示所有和我们做着同样工作的人。如果作者得到的知识多过笔端文字的表述,因此自己的文章受惠于自己的逻辑推理和辩驳的知识,而且自己的活的知识还让写作的东西相形见拙,那么无论我们这里谈论的是他写出的讲辞、诗歌还是法律,他都该因为自己最为看重的那件事情得到相应的名分。苏格拉底说道,可以

把这号人叫做哲学家什么的。不过,若他最看重的是自己的写作,而且出来的作品又是他藉以得到世人尊敬的东西,那么不妨称他为"诗人、讲辞作者,或法律起草者"。在《高尔吉亚》里面,苏格拉底说道,诗去掉里面的节拍和音乐就成了一篇修辞考究的讲辞。在《会饮》的结尾处,苏格拉底迫使阿里斯托芬和阿伽通同意,同一个人既能写悲剧诗,也能写喜剧诗。这里,苏格拉底想要说的是,写出好的讲辞和论辩、优美的诗歌和正义的法律的也有可能是同一个人——哲人。

最能够证明这句话说得在理的东西便是柏拉图的全部著述。

柏拉图的写作艺术与“分离”问题

【以色列】吉利德　著
张文涛　译

【编者按】在柏拉图的《斐德若》中，苏格拉底以辩证法来抵制支配当时教育领域的“修辞术”，并提出了这样的看法：为了灵魂的美好，写作才是值得严肃认真去做的事情，否则，舞文弄墨实在不是好事。为了灵魂的美好而写作，写作者首先得认识何为美好的灵魂——《斐德若》中的苏格拉底详谈了对这一问题的看法；其次，写作者还得掌握写作技艺，对此，《斐德若》中的苏格拉底也谈了自己的看法。可是，苏格拉底毕竟没写作，我们无从看到苏格拉底自己如何写作，仅能从他的最善于写作的两位大弟子（柏拉图和色诺芬）那里得知“苏格拉底式的”写作典范——关于柏拉图和色诺芬的写作技艺，施特劳斯分别写过不止一本书，可见其重视程度。在写作据说已经“丧失良知”的当今民主时代，回到柏拉图的写作艺术问题，当是教育事业正本清源的迫切要务。

以色列克拉维夫大学哲学系教授吉利德所著 The Platonic Odyssey 一书，从哲学和文学的双重角度来探讨《斐多》的写作艺术，有助于我们理解柏拉图的写作艺术。因篇幅所限，这里译出的仅三个部分：1，前言：概述全书结构（从而我们可以了解作者的意图）；2，导论：提出《斐多》的根本问题：哲学的 Chōrismos（分离）困境及其克服的可能性；3，结语：对“导论”中提出的问题作出回答——问题的关键在于：认识灵魂的美好与写作技艺的关系，换言之，在柏拉图那里，如何写作与如何才能认识到灵魂的美好是分不开的。

【译按】本文为吉利德所著 The Platonic Odyssey 一书的前言、导论和结语。Odyssey 一词源于荷马的史诗 *Odyssey*(《奥德赛》),意为历险或冒险性的漫游,在吉利德的书中是一个极为重要的关键词。吉利德认为,柏拉图的《斐多》乃有意与荷马《奥德赛》相对抗、竞争之作,柏拉图的 *Phaedo* 可以看作他自己的 *Odyssey*;如果说荷马的 *Odyssey* 中发生的是外在性的历险(Odyssey),柏拉图的 *Phaedo*、即柏拉图的 *Odyssey* 中发生的,则是内在的、内心的历险——精神的历险(Odyssey)。所以,书名 The Platonic Odyssey 可译为柏拉图的“(精神)漫游”、“(精神)历险”或“精神之旅”等,正文中便采取了诸如此类的译法;但书名 The Platonic Odyssey 译为“柏拉图的奥德赛”(奥德赛三字未加书名号),意在醒目地突显作者的上述看法——柏拉图有意与荷马对抗、竞争。

吉利德的这本书,被业内人士视为对柏拉图《斐多》颇富创见的研究——通过恰切展现这篇对话的戏剧结构来考察其中的哲学论点。《斐多》绝非教条式的报告,因为,柏拉图笔下的苏格拉底并未枯燥地讨论形而上学,他的辩证法体现在与他人一起的生活行为当中——《斐多》中苏格拉底与所有人一样,得为死做准备,这种准备,在《斐多》中的苏格拉底看来,就是对永恒真实的思考;柏拉图的使命,是要通过写作让苏格拉底这位已不在场的人的鲜活思想葆有永久的生命。本书作者吉利德则力图展示柏拉图如何运用诗艺来实现其使命。吉利德践行了作为政治哲学的解释艺术,它如同一个理解之旅,渐次展开柏拉图践行的哲思的诗艺——这种诗艺与其说可以按希腊的戏剧理论和实践来领会,不如说,只有通过诗剧的形式,才能充分展现出苏格拉底以其生死所树立的榜样,我们也只有通过观看这出苏格拉底的临终诗剧,才可以领悟他的教诲。因此,当吉利德一再提及《斐多》中苏格拉底踏在地上的双腿所具有的含义时,他是在提醒我们:戏剧性要素是苏格拉底辩证法意义的重要方面。

关于《斐多》的学术文献已经非常之多,吉利德善于鉴别和吸取材料,在自己解释文本的过程中对文献作出敏锐的评论。最值得称道的是,作者从哲学和文学的交错关系角度来解读《斐多》,以此展现柏拉图作品的魅力,而非像过去的诸多形而上学解经家那样,一头闷在所谓“相”论之中。

前　言

柏拉图的写作技艺已获广泛承认，但许多研究柏拉图的学人，并未花太多的精力来小心谨慎地分析柏拉图的艺术成就及其字里行间的哲学含义。

比如，《斐多》就是一篇精心写就的戏剧作品，值得留心阅读。它具有一个精心构思的结构，每个细节都不乏含义，并做为一个有机整体服务于整篇对话。柏拉图的戏剧天份与其哲学才能一样的杰出。而且，柏拉图用其艺术笔法描绘了一个极为紧要的涉及其分离困境（aporetic separation = chōrismos）的哲学问题，并为哲学和文学开启了新的视野。

在我看来，柏拉图对成文言词（written word）的批评（比如在《斐德若》和《第七封信》中）及其对诗的攻击（在《理想国》中及经过必要修正后在《法义》中），来源都一样：认为 chōrismos（分离）把理式与其复本、相似物或影像分开了。柏拉图激烈批评那些人，他们误将相似物或复本看作范型自身，将现象看作真实、终极实在（reality）。他强调，我们不能把影像，比如成文作品或一个戏剧的、诗的再现，看作是实在。正如必须将诗的、戏剧的再现与其所再现的对象区别开来，而且前者必然不如后者完满，柏拉图的成文作品，以及一般而言他的哲学，也不能被看作最后的终极真理。只有理式的终极实在才可以这样来看待。既然认为 chōrismos 已将作为范型的理式与其成文、口头或诗的影像分离开了，我们就有权试着为其搭建桥梁，正如柏拉图所尝试的那样。承认了这个 chōrismos 后，柏拉图可以尽其所能地逼近终极真理，但他永远也无权把他的有限渐进的真理当作最后的终极真理。他注定要做永无止境的努力，为他的哲学与终极实在间那不可跨越的鸿沟搭建桥梁。在柏拉图反复尝试弥合那将“真正真实的”实在与存在（being）之最低层级、诗的影像分离开来的 chōrismos 时，其诗的成就不容忽视——柏拉图的精神历险包含着所有这些哲学和诗的努力。

在下面的篇幅中，我将探讨柏拉图哲学中的分离问题，它具有不可避免的困境本性。在我看来，既然柏拉图未能在哲学上解决这一 aporia（困境），他必须转而借助诗、戏剧的尝试来挑战分离问题。在第一章，我将具体表明，柏拉图如何把他最具创造力的对话《斐多》构建成了一幕独特的悲剧、一首诗的代表作，它的结构有机而对称。《斐多》以其独有的方

式，体现了不可避免要涉及柏拉图的 chōrismos 的哲学困境。但是，《斐多》中的艺术描绘，使得分离哲学与诗、分离哲学与苏格拉底和谈话者所生存、交谈于其中的现象世界的那个鸿沟，绝无容身之处。在《斐多》中，哲学与诗和谐一致、亲密无间地交织在一起。我认为，《斐多》是柏拉图诗歌成就的一个典范个案，具有极其重要的哲学意义。

我把对《斐多》戏剧艺术的分析，追溯至柏拉图关涉着精神历险的转向，这是一个内心的历险，是与荷马之历险的竞争。根据亚里士多德的《诗学》，戏剧情节乃是"悲剧的灵魂"。它亦是《斐多》的本质特征，但方式殊为不同：《斐多》的情节是一种内在的戏剧，上演的是苏格拉底对厌辩症(misology)和死亡恐惧的战斗。这一英勇的战斗，内在地发生于谈话者们的灵魂之中。因此，在《斐多》中，柏拉图创造了一个崭新的戏剧行动概念，它不是外在化而是内在化的，是一种心内而非心外的行动。

一般而言，柏拉图的辩证法历程是一种内心历险，一种精神历险。在第二章，我分析了这一精神历险观念的来源，以及它对许多文学、哲学后裔所产生的"种种影响"中的某一些影响(包括乔伊斯、普鲁斯特)。柏拉图的历险发生在人的灵魂中，灵魂的自我认知是认识任何这些理式的第一步。这一辩证法历程，从生来就实存(existing)于灵魂中的理式印象，走向独立的理式自身——这就是回忆(anamnēsis)所关涉的一切。辩证法历程起始于灵魂，而且只有通过"灵魂之眼"，不可见的理式才能被把握住。把我们的精神视觉指向我们自身的 psychē(灵魂)，并不排除理式自身的独立性，但反之则是可能的。辩证法历程的目标，是要到达凌驾于灵魂之上、超越于灵魂之外的地方。但是，这一历险永无止境，其超验的目标——对理式自身的认识，仍然只能不断渐进地逼近。尽管做了无尽的努力，柏拉图式的哲人还是未能弥合智性理式与尘俗世界的分离。

最终，在那将理式与现象生成领域分离开来的鸿沟上搭建起桥梁的，不是柏拉图的哲学，而是他的艺术成就。最终使得柏拉图的理式从"天上"下降到地上的，不是他的本质上非亚里士多德式的哲学，而是对其哲学的诗的描绘。柏拉图仍然相信他自己的哲学，在其写作艺术实践中，他实现了亚里士多德式的愿望，从"天上"到地上，为理式搭建桥梁。在第三章，我将表明，《斐多》的戏剧结构和诸多细节，如何来履行所谓的亚里士多德式对严肃戏剧、亦即悲剧的要求。用诗的方式来说，在柏拉图的哲学与其戏剧描绘之间，并未发生任何分离。

柏拉图哲学中的 Chōrismos(分离)问题

苏格拉底这个角色位于柏拉图对话的中心,他自己就深深地卷进了柏拉图哲学自始至终试图要解决的核心问题。这就是试图克服终极实在与现象世界这两个"世界"之间的 Chōrismos - 分离问题。根据《泰阿泰德》,生成世界这个感性现象领域,其特征可以说就是赫拉克利特 - 普罗泰戈拉讲的变化性、流动性、多样性及矛盾性这些"法则"。这是一个完全相对的世界,只能通过 doxa 即意见和或然律来认识。这个世界中,有诗人和智术师,而且,如同柏拉图之洞穴(据《理想国》第七章)中的囚徒们一样,我们也被囚禁在同样一个地方。另一个终极实在世界,是半爱利亚派的(semi-Eleatic)存在(being)世界,是理式的领域;理式是绝对清晰明白的知识,即柏拉图的 epistēmē(知识)。这是一个真正的理智世界。

从亚里士多德开始,很多人认为,柏拉图哲学自身不能解决分离问题。所以,在他们看来,分离困境(the aporiai of the chōrismos)不可克服。结果,理智世界这个我们在其中发现感性现象世界之法则、理性与原因[1]的世界,脱离了现象世界。按照柏拉图的法则自身,这一分离是难以挽回的。柏拉图的原因领域与其结果领域间的鸿沟,就好像他的哲学中被撕开的一道伤口。他迫于无奈的二元论急须补救。所以,柏拉图强调,得采用后续步骤,以便使哲人在正确的秩序中前行而不忽略任何一方。在《会饮》中,在《理想国》讨论护卫者的教育时,以及在《第七封信》中,他都指出了这一点。哲人可以从现象层级中的最低处开始,即从影子的影子、最低的影像,走向存在之标尺(阶梯)的最高阶段。但是,仅仅一个词——exaiphnēs(突然)——已足以昂明柏拉图的失败:被期待随之而来的那些存在与知识的阶段并没有如期而至。只有"神性的灵感"、奇迹、

---

① 我用的"原因(cause)"一词,是指下述形而上学的原因即范型性,而非效能性(efficient)、生产性(productive)原因。参 R. S. Bluck,《柏拉图的〈斐多〉》(*Plato's Phaedo*, London: Routledge and Kegan Paul, 1955),页 17、180。把柏拉图的 aitia(原因)译成英文可能会导致一些误解,参 Gregory Vlastos,《斐多》中的理性与原因(Reasons and Causes in the *Phaedo*)[1969],见《柏拉图研究》(*Platonic Studies*, Princeton: Princeton University Press, 1973),页 76 - 110。但我倾向于把它译为 cause,因为柏拉图没有更好的选择来为本体与现象间令人困境但又不可或缺的关联赋予特征,尽管二者之间是分离(chōrismos)的。这不可或缺的关联并非仅仅是逻辑性的,亦是知识论和本体论的。柏拉图的理式不是物质性或时间性的,也不是作为动因的原因(causal *agents*)(前揭,页 93 注 45,页 101,104 - 105)。理式明显不创生或制造现象世界。

"火花"等等,可以引导哲人走向更高的阶段,并且"在他面前[突然]涌现出神奇的景象"(《会饮》210e4,HC562);[①]或者:

> 在长时期聆听关于这主题的教诲、与其紧密相伴之后……突然,像是被一阵跳跃的火花点燃的光焰,它在灵魂中产生,并随即自我持存下去。(《第七封信》341c-d,HC1589)。

既然柏拉图的囚徒们不能把自己从束缚中解放出来,在既没有内在声音、也没有疑问困境使他们的思考从现象世界转向终极存在的情况下,他们在其所憎恨的拯救者-哲人的迫使下(《理想国》第七章,515c6,HC748),"被迫突然站起身来"。只有这样,才能使他们在洞穴——他们的牢狱——的阴影中,转过身来。

没有词比"突然"能更好地暗示出柏拉图之 chōrismos 的困境、困境本性。它表达出了从现象世界到终极存在世界之进阶序列中的突发性。没有一种系统性、自然性的演进过程能把我们引向真实的法则与真正的存在原因。柏拉图需要一个革命性的东西或解围之神来达到这一目标。甚至,现象世界中的许多明显矛盾与我们感知知识的不完备性,如同《泰阿泰德》中所展示的那样(即不可能通过现象世界自身的内在法则来理解现象世界),也不能把我们系统地引向现象世界的真正法则及其终极原因。

二十世纪头三十年中,对柏拉图分离问题(chōrismos)的否定企图,已遭到了肖里(Paul Shorey)、切尔尼斯(Harold Cherniss)、罗斯(David Ross)等人[②]的批评。切尔尼斯坚持系统的"统一性"观点,认为"从最早

---

① 我引用的版本是汉密尔顿(E. Hamilton)和凯恩斯(H. Cairns)编的《柏拉图对话集(含书信)》(*The Collected Dialogues of Plato including the Letters* ,Princeton: Princeton University Press,1971)(以下简称 HC)。方括号中的词是我加上的。【译按】《斐多》引文的中译,按作者所引的英译译出,同时参考了水建馥(《费多篇》,见氏译《古希腊散文选》,北京:人民文学,2000)、杨绛(《斐多》,沈阳:辽宁人民,2000)、王晓朝(《斐多篇》,见氏译《柏拉图全集》,前揭,卷一)等中译。

② 参 Harold Cherniss,《亚里士多德对柏拉图和学园的批评》(*Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*,The John Hopkins University Press,1944; New York1962)(以下简称 ACPA),页206-214;W. D. Ross,《柏拉图的理式论》(*Plato's theory of ideas*, Oxford: Clarendon, 1951),页226-228; Paul Shorey,《柏拉图思想的统一性》(*The Unity of Plato's Thought*, University of Chicago Press,1903),页27-40,52(尤参"超验"而非"分离");Shorey,《柏拉图所言》(*what Plato Said*,同上,1933)。亦参 C. J. de Vogel,《柏拉图与柏拉图主义再思》(*Rethinking Plato and Platonism*, Leiden 1968)页6-9,关于"新康德主义唯心论与超验存在形而上学之间的苦斗",同上,页6。

的对话一直到最后的对话——因此这意味着一直到柏拉图生命的终点——理式学说都是柏拉图思想的基石"。[1] 他认为,从其早期对话到晚期对话,柏拉图都坚持分离理式[2]。对此我颇有同感。尽管一般而言,亚里士多德关于其前人哲学的论述的可靠性很值得怀疑,但切尔尼斯与艾伦(R. E. Allen)都并未质疑亚里士多德对柏拉图的 chōrismos(分离)的描述,这是对的[3]。我认为分离困境乃柏拉图文本中的一个基本事实,若然,则我们都不会怀疑,柏拉图的分离问题这一令人困惑的事实,并未被亚里士多德的批评所歪曲。说亚里士多德误解了柏拉图哲学中的这个基本事实,令人难以置信。这是亚里士多德与柏拉图论争的焦点问题和重大分歧,要是没有它,亚里士多德对柏拉图的大多数——就算不是所有——批评都会是无的放矢。

但是,与亚里士多德相反,有些杰出的柏拉图研究者认为,柏拉图哲学在总体上[4]或至少在晚期[5],其理式("形式")并非是超验性或分离性的。甚至,对这种解释有根有据的批评——依据亚里士多德批评柏拉图 chōrismos 的精神,将分离归诸于柏拉图的理式(也是后来《蒂迈欧》和《斐

---

① 参 Harold Cherniss,《早期学园之谜》(*The Riddle of early Academy*, New York 1945),页 4。

② 同上,页 80,页 103 注 100,参《智术师》249b8 – c5,256b6 – 9;《蒂迈欧》27d – 28a,37d – 38c,52a;《斐勒布》59a – c,61d – e。

③ 参 Cherniss, ACPA,前揭;R. E. Allen,《柏拉图的〈游叙弗伦〉与早期形式理论》(*Plato's Euthyphro and the Earlier Theory of Forms*, London and New York 1970):页 130 – 145。

④ 比如,Gail Fine,《分离问题》(*Separation*),见 *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 2 (1984),页 31 – 87;以及《内在性问题》(*Immanence*),同上,4(1986),页 71 – 97;又 Jon Moline,《柏拉图的理性论》(*Plato's Theory of Understanding*, Madison, wisc, The University of Wisconsin Press, 1981)。

⑤ 参 G. E. L. Owen,《蒂迈欧》在柏拉图对话中的位置(*The Place of the Timaeus in Plato's dialogues*),见 *Classical Quarterly*, 2(1953),页 79 – 95。至于更多的所谓"放弃'双重世界'的本体论",或谓柏拉图在《蒂迈欧》后的晚期本体论中放弃了激进的分离主题,参 K. M. Sayre,《柏拉图的晚期本体论:已解之谜》(*Plato's Late Ontology: A Riddle Resolved*, Princeton University Press, 1983)。亦参 Henry Teloh,《柏拉图形而上学的发展》(*The Development of Plato's Metaphysics*, Pennsylvania State University Press 1981),页 10 – 13,171 – 218(《蒂迈欧》除外)。Roger A. Shiner 的《柏拉图〈斐勒布〉中的知识与实在》(*Knowledge and Reality in Plato's Philebus*, Assen 1974)认为,《斐勒布》放弃了超验理式论。E. E. Benitez 的《柏拉图〈斐勒布〉中的形式》(*Forms in Plato's Philebus*, Assen 1989)则认为,对《斐勒布》而言,不应接受"放弃"这个"修正主义似"论题。也可参考 Sayre 和 Moline 之间的论争,见 Charles L. Griswold 编,《柏拉图著作和柏拉图读解》(*Platonic Writings, Plato's readings*, New York1988)页 233 – 246。

勒布》中的)——也否认分有者与其理式是相分离的。[①] 这种非对等关系,显示了分有者("复本"、"影子"、"影像"、结果,等等)之于其理式(形式、范型、"原初物"、原因)的依赖性,它们并不与后者相分离[②]。另一方面,身体与心灵的分离却是对等的,至少从《斐多》64c5 - 8、67a1 来看(同前注,页 190 - 191)。这一身一心二元论,足以使柏拉图的哲学遭遇一个典型的分离困境。

在我看来,柏拉图的分离问题具有两个不同的、均具知识性、本体性的含义;一个是非对等的,另一个是对等的。第一个含义是,理式之于其实例(instances)是独立的,但是这些实例在知识论上和本体论上都依赖于理式,由此,二者的关系是非对等的。第二个含义是,理式是超验物,它们对等性地与其固有的实例(immanent instances)相分离,反之亦然(比如,可参《帕默尼德》130b2 - 3,133b - 134e,159b6 - 7)。这一对等的分离,指向两种分离的实体(separate entities),或认识对象,它们形成了两个分离的世界,即,"存在或实在世界"与"生成世界",ousia(实体)与genesis(生成),理智本体世界(noumena)与感性现象世界,等等。柏拉图分离问题的这两个含义,必然是一体的,这一事实自身,又导致了更严峻的困难。

《帕默尼德》中的两次第三者论证(the two Third Man Arguments),尤其第二次,其作用和目的,是要展现出分离问题的各种形式。第三者论证中所描述的任何阻止、避免、逃离无限后退的办法,都必须归结于对分离困境的接受。因此,对致命的后退问题的任何可能性解决,都不可避免地导致难以解决的分离问题。事实上,在第二次第三者论证后,柏拉图的帕

---

① 参 Vlastos,《柏拉图的分离问题》("*Separation*" *in Plato*),见 *Oxford Studies in Ancient Philosophy*,5(1987),页 187 - 196。但 Vlastos 承认 chōrismos 问题,因为据他说,《帕默尼德》"记录的是真诚的困境",在那里"柏拉图现在已经意识到了他此前所轻视的问题的严重困难性"(页 192,注 16)。Vlastos 展示出,在中期对话(《斐多》、《理想国》、《会饮》)中,在《帕默尼德》中,以及在《蒂迈欧》(51c,d)中,当柏拉图声称"形式依其自身而存在"时,他是指"形式是分离性地(chōris)存在的"。在《〈帕默尼德〉中的第三者论证》(*The Third Man Argument in the Parmenides*,见 *Philosophical Review*,63(1954))中,Vlastos 令人信服地展示出,"亚里士多德在其自己的第三者论证中,如同事实上在他其余大多数论争中一样,把形式的'分离问题'(chōrismos)弄成了柏拉图理论中最为令人不快的一面,他这样做,至少从柏拉图的这个文本[《帕默尼德》130b]来看,是有充分理由的"(同上,页 333)。后来在《斐勒布》(比如在 15b - c)中,柏拉图再次强调了 chōrismos 的困难,几乎完全按照的是《帕默尼德》130e - 131e:"但是,作为一个问题,它继续给自己带来极大的困难,而且,他不得不继续为其寻找答案"(同上,345)。

② Vlastos,《柏拉图的分离问题》,前揭,页 190。

默尼德立即如此重申了分离困境：

> 所以你看，苏格拉底……，认为它们是作为仅仅依赖其自身的形式而实存着[eidē onta auta kath' hauta]，这会遇到多大的困惑[aporia]啊？(133a8－9，HC927)

两次后退论证的框架即是分离主题(130b－d，133c－135b)，要是我们想理解它，就得一直记住这一点。在132b4－5中，通过假设"这些形式中的每一个都是一个思想，除了在心灵[en psydhais]中，不能恰当地实存于任何地方"(HC926)，苏格拉底可能暂时放弃了它，但是，帕默尼德马上就使他重新采纳了这一分离主题。进一步，如康福德(Cornford)之后的柏拉图研究者一般都接受的那样，在130b4这里，帕默尼德复活了《斐多》中以下二者间的区分：固有的特性(比如我们所具有的相似性)，与超验的理式(分离地、独自地实存着的相似性自身)。

第二次后退论证(第二次第三者论证，《帕默尼德》132d1－133a7)假定，相似物都分有同样的特性，在这一点上它们是相似的。只要这一特性是固有的，就是说，是与任何这些事物不相分离的，就根本没有任何困难。既然共有的(common)特性是固有的，就不可能会有后退。一般而言，原初物与复本间的关系同样如此。相似性与同一性不是一回事。尽管我在镜中的映象与我的脸明显不是一回事，但它们仍然是(对等性地)相似的，就是说，它是我的脸的映象，而不是其他某人的。而且这是一个真实可靠的映象。现象世界中的原初物与复本，尽管它们之间有种种差异，仍然分有着同样的共有特性，这些特性暗示了它们的相似性。因此，现象世界中一个原初物的现象复本，可以被看做是真正的、真实的、可靠的。比起同一性(identity)，共有性(commensurability)更是相似性的必要条件，而且，在这一范围内——相似性关系涉及到一个现实(reality)(无论是现象的还是本体的)中同一类级的实体(entity)——它是不会引起困难的。这种情况下，不可能有任何后退问题，也不需要提出后退问题，因为原初物与复本分有某些共有特性，这些特性是固有的，不可分离的(尽管还有我们如何才能认出、确定(identify)这些特性自身的知识论问题)。

一旦我们考虑到相似性及对超验、分离的理式之分有，考虑到它们的"复本"、"实例"、"影像"、"摹仿物"、"相似物"以及"分有者"的时候，困难就出现了。最终要为理式及其分有者的相似性负责的，不是只能做为

感性个体物之属性的固有特性，而是理式自身。与大多数解释者不同，我认为理式并不是一个属性，或者谓词，等等。对于理式及其分有者来说，它们共有的东西，必定不是一个谓词，而是一种关系或联系。理式与其实例（复本、影像）的关系，是一种范型性的因果关系（paradigmatic causality）。理式既是范型，也是形而上的原因。但是，由于 chōrismos，这一关系并不能解决我们所讨论的问题。本体性的理式是超验的，根本不同于其感性的分有者——影像。理式与它的分有者，并不共享固有的特质，来维持它们的相似性并把它们联系或关联在一起。超验的理式与其感性实例是相分离的。复本—实例对于其理式的必然依赖性，并不能缓解这一分离问题。相反，此依赖性暗示出，这个分离问题必定是多么的令人困惑。一种可能的中介（intermediate）不可能是分有者或另外一个、第二个理式的固有特性，因为第二个理式可能与第一个理式享有某些共有的固有特性，但与感性的复本一分有者却不是这样。因此，我们仍然得面对同样一个有待解决的、理式与其影像的相似性问题。到目前为止，后退还没有出现，但是所讨论的问题尚未解决。但是，通过承认这一问题，我们可以面对帕默尼德的异议，并回答他第二次后退的论证。如果我们容忍分离困境，不让它变得模糊不清，就不会发生无限后退的危险，但是，这要付出多大的代价啊！而这一论证的目的，恰恰就是要表明，柏拉图的分离理论带来了难以解决的问题。

《帕默尼德》中提到的 chōrismos，导致了不可避免的困难和问题，引导着两次后退论证。关于理式之不可知或不可理解的困境，联结着 chōrismos 困境或超验性困境（“我们这个世界上没有这样的真实存在实存着”[133c，HC927]）。于是，在“我们这个世界”与“本体世界”之间，产生了令人难以忍受的分离，它是下述论述的结果：

> 我们这个世界中事物的意义与另外一个世界中的事物无关，另外一个世界中事物的意义也与我们无关，但是，正如我所说的，另外那个世界中的事物，是互相关联、互相指涉的，我们这个世界中的事物也是这样。（133e－134a，HC928）

这看来是帕默尼德所能暗示给苏格拉底的唯一可能、却仍然是令人难以忍受的“解决办法”。极端情形下的分离困境，或许莫过于此：

> 如果事物的这些特性真的实存着,并且人们要把每一种形式作为只依赖其自身的东西区分开来,这些困难,另外还有许多困难,就会不可避免地牵涉到这些形式。结果,听的人被搞糊涂了,他要么质疑这些形式的实存,要么认为,就算它们真的实存着,靠我们人的本性,也必是难以认识的。(135a,HC929)

在 135 - c 中,帕默尼德谈到了否认超验形式理论所要付出的沉重代价:这会让我们没有任何得以使思想确定下来的东西,会使知识成为不可能,并且会"彻底摧毁一切讨论的意义"。这正是一个经典性的悖论。

无论通过承认 chōrismos 问题,还是通过接受令人难以接受的无限后退来回答第二次后退论证,结果都一样:如果理式与其现象间的关系的确就是分有关系,这并非由于相似性的缘故,因为,这种相似性似乎并不实存着;要不然的话,至少这一关系仍然是大成问题、有待解决的。如果不提出相似性,就不会带来太多的形式理论问题,更不用说范型论(paradigmatism)了。另一方面,如果理式—影像间的分有涉及到某种相似性,其本质是什么?在这一点上,非共有性(incommensurability)的分离困境出现了:什么是超验的、本体性的 ousia(实体)与固有的、感性的 genesis(生成)所共有的东西?什么是理智存在与现象生成所共有的东西?

为什么柏拉图一定要把理式与现象世界"分离"开?一般说来,理式之分离的知识论、本体论及伦理性缘由,可以在以下这些相对的背景中来理解:智术师的 nomos-physis(习俗—自然)之争,爱利亚派对变化与多的否定,以及后爱利亚派拯救现象的失败。在《斐多》97c - 99c 中,苏格拉底讲述了他对于阿拉克萨哥拉对本质的固有性解释(immanent explanation of nature)的失望,以及由此对另一种关于超验原因的因果性解释的探寻。后爱利亚派所接受的固有法则(immanent principles)并不能"拯救现象"。这些必然是变易、流变、复多、矛盾、偶在、欠然的东西,不可能是理智性的。理智性必然要求稳定性、统一性、同一性、一致性、普遍性和必然性,它们自身都不能在现象世界中找到。但是,变易性、变化性、流变性、复多性、多样性、偶在性、矛盾性以及欠然性,却是现象世界不可化约(irreducible)、不可否认的事实,我们可以从经验获得证实。与爱利亚派的思想不同,柏拉图认为,现象世界具有一些尽管是欠然与部分的实存性(existence)或实在性。无疑,它不是"真正的真实",但它也不是非真(unreal)或无(nothingness)。感官知觉,虽然是不可靠、容易误导人的,但也

不能被当作是绝对错误而被否认掉。柏拉图说,现象世界肯定是有问题的,可是我们却不得不被迫面对这一问题本性。但是,柏拉图认为,如果假设知识与理智性是不可否认的事实,并依据心物二元性、且接受爱利亚派关于知识或理智性与实在的平行论的话,真正真实的知识—epistēmē—必然有其自己的唯一的对象,亦即稳定不变的永恒实在—ousia;但是,作为生成—genesis—的现象世界,乃是信念或意见—doxa—的对象,而非真正知识的对象。Ousia 完全是理智性的,“纯然”没有任何变化性、时间性、偶在性、断裂性等等,它必然是超验的实在,独立地实存着,分离于现象感性世界之外,后者则必须依赖于本体理智世界,分有它,并作为其“影像”、“复本”或“相似物”“相似于它”。这种非对等的依赖性,使得某些理智性或关于现象世界的认识成为可能,虽然这是部分的、有限的。这就是柏拉图拯救现象之路。现象世界由“结果”所组成,其形而上的“原因”或“依赖性(responsible)”法则即是超验的 ousiai,亦即分离性的理式。理式是“次好的”,然而却是令人失望的固有法则不可或缺的替代者。

至于柏拉图对智术师的 nomos-physis[习俗—自然]之争的看法,则与上面提到的知识论、本体论的理由密切相关。柏拉图认为,真正的道德价值,完全是普遍、完善、绝对的,不受时间境况、相对性以及变化性或者怀疑、矛盾与缺陷性的影响。作为真正、真实之物,它们必定有本体论上的承诺(commitment)。因为道德价值是完善、绝对、真实、真正、普遍的,它们必定是超验的,是完全理智性的 ousiai。善与正义,以及其他所有道德价值,都是完善的、作为范型的理式。就因为是这样的存在,它们才超越于所有争议、怀疑与相对、变化的境况之外。按照《高尔吉亚》508a,道德价值是作为宇宙法则而有效的,它驱策着天、地、人,以及神。如此,则意味着,它们必定是超越于人与神之上的。作为道德价值的超验性、客观实存的分离性理式,是柏拉图应对智术师的伦理学与政治学中的相对主义与怀疑论的基石。道德价值的“宇宙性”、普遍性地位,赋予其知识论涵义与本体论承诺。这样,柏拉图确保了道德价值超越于任何争议与怀疑之外。

柏拉图分离理式,尚有更多的理由。考虑到这些理由,我们应该更多地关注现象世界的不完美性与欠然性,以及心物二元论。所有这些在论证柏拉图的分离之合理性的时候,尤其是在《斐多》中,都具有重要的地位。

要是理式只是与现象不同而不与之相分离[1],那么"差别"仅仅是"在理智中"而非"在实在中"。如果情况是这样,柏拉图的整个认识层级与存在层级间的相称性(平行论)就会彻底坍塌。当亚里士多德把感性物当作独立实体的时候,他并未接受这一平行论;反之,他准备以其全部哲学为代价,来解决柏拉图的 chōrismos。他承认,"在人世间(under the moon)",亦即在我们的经验世界中,实体并非独立的本体,其质料性(material)"原因"超越于我们的理智能力或理性之外。但是,这并未否定它们是完全的实在。与柏拉图不同,亚里士多德完全承认实在之非理性因素的绝对真实性状,而并不削弱其本体论性状。质料(matter)实际上是非理性的,是独立真实的实体不可缺少的部分,这些实体虽然是感性的,却并非某种"影子"、复本或超验"范型"的现象。亚里士多德并未使特殊的感性物成为半真实的现象,而是把它们看成是实体,即使其特殊性是由其质料而非一般形式"所导致的"。这使它们部分地成为非理智性,因为理智只能理解(conceive)形式,但这并未否定它们是"真正真实的"。此外,亚里士多德相信,"在人世间",感性世界可通过 epistēmē 来认识,关于其原初、固有之原因的科学,被称为 sophia(智慧)(《形而上学》1,2)。但柏拉图是不会接受这些说法的,在他看来,现象世界只可能通过 doxa 来认识,它绝对不能化约为实在的一个更高层级,并且,它并不受更高的认识(cogition),即 epistēmē 的影响。

柏拉图亦不能满意于一种经过修正的"毕达哥拉斯式"本体论,后者喜欢的是固有之"数",而非分离的形式。[2] 塞尔(Sayre)认为,

> 在第二个假设[在《帕默尼德》第二部分中]后获灵于毕达哥拉斯的讨论中,柏拉图既说明了,数可以从 apeiron plēthos(无限的多)与一(Unity)中产生出来,也说明了,如果数是实存的,那么感性事物也可能是这样的"。(Sayre,同上,页 73)

但是,在《帕默尼德》156d 以后,这种产生应该被看作是不可思议的或悖论性的(physis atopos【不合本性的本性】,156d6-7,Sayre,同上,页 72),因为这产生所涉及的"突变"(或"切断【cut】")——见 156d3,6 中的 to exaiphnēs【突然】(Sayre,同上)——再次提出了下述二者的"之间(mean)"

---

① 如参 Fine,《分离问题》,前揭,页 67。

② 参 Sayre,《柏拉图的晚期本体论》,前揭,页 50,61-62,74,175。

(见156d7,157a1中的metaxu【之间】)问题:即两种根本不同类型的存在之间,或更准确地说,存在与非存在(non-being)之间。这种理智性的、非悖论性的"之间"——通过它,一与apeiron plēthos联合而产生出数与感性物——实存着吗?那种不需要一个突然、不合情理的飞跃(像如同神一般的理智的一个"创造行动")的、理智性的产生过程,可能吗(Sayre,同上,页132)?无论在对《帕默尼德》第二部分的读解中(如他所承认的),还是在对《斐勒布》的读解中,塞尔都没有给出令人满意的答案。不可或缺的根本性分离,在《斐勒布》59中从本体论和知识论上被再次确定下来,它再次要求一个突然的跳跃(或者"创造")。结果,对理式与感性事物而言,获灵于毕达哥拉斯的"解决办法"或替代方案,其自身由于这一跳跃("切断")而未能免于指责,从哲学上看,应该说是难以令人满意的。或许,"强加于大小连续体(a continuum of greater and lesser)之上的独特的'切断'"(Sayre,同上,页74),可以令数学家们感到满意;但是,这些"切断"必定仍然会困扰柏拉图式的哲人们("辩证法家们"),使他们全然不能满意。**数学的实体(entity)、比例以及逻辑形式结构,不能成为柏拉图的epistēmē的原初物或基础,更不用说成为这些实体或结构可以建基其上的辩证法的、形而上学的,非形式性的(具体)基础或法则。**①

米勒(Miller)对《帕默尼德》155e-157b中"霎时"(to exaiphnēs)的分析,亦未能展示出一条走出分离问题的道路。② 米勒设想,"'霎时'与[形式]有惊人的密切关系"(同上,页119),这显然是可疑的。理式的永恒本性(包括永久性或恒久性),绝对是区别、分离于时间以及暂时性(temporal)特征的。既然"霎时"是其他暂时时刻的之前或之后,所以与米勒所说的相反,它必然具有暂时性特征(是一个"时刻"),即使它并非可以在时间上(temporally)被测度,或并不"占有时间"。

对毕达哥拉斯式本体论的这种不满,在中期对话和晚期对话中一样如此。对柏拉图哲学来说,这种本体论,无论是否经过修正,都明显是不能令

---

① 我的批评甚至对J. N. Findlay更有效,见氏著,《柏拉图的学说:成文的与未成文的》(*Plato: The Written and Unwritten Doctrines*, New York 1974),页48,59,60,65,130,352,465。在这点上为有力地批评Findlay,我参考了C. J. de Vogel,《柏拉图与柏拉图主义再思》,前揭,页63-67;参页97。De Vogel认为,亚里士多德关于柏拉图之agrapha(未成文)的证言,与《斐勒布》中的某些段落是相似的(同上,页203)。但是,她与Sayre一样认为,这并未使柏拉图放弃分离、超验的理式论(参同上,页102-104,110-111)。参Mitchell H. Miller,《柏拉图的〈帕默尼德〉:灵魂的转变》(*Plato's Parmenides: The Conversion of the Soul*, Princeton University Press, 1986),页112-120。

② 参Mitchell H. Miller,《柏拉图的〈帕默尼德〉:灵魂的转变》(*Plato's Parmenides: The Conversion of the Soul*, Princeton University Press, 1986),页112-120。

人满意的,因为它更与数学而非形而上学("辩证法")相关,也因为它未能跨越特殊、感性事物与理式之间那不可或缺的鸿沟。就算在理式世界中"生成"(genesis)是可能的[①]——但这并非事实——理式也必定是无条件地(categorically)与感性事物相区别、相分离的。感性物是时间性的,而且会产生逻辑上的矛盾(但并不在同一个时候),而理式却是合乎逻辑、非时间性地"连接"、"转化"的。塞尔对《智术师》中的 ousia-genesis 问题的分析(同上,页 223 - 225),同样如此。所谓理式是"变化"或"运动"的,并不意味着它们是时间性的,这足以使它们在根本上与感性物区分开来。

弗拉斯托(Vlastos)说明,在理式之永恒性这一点上,柏拉图晚期对话中的本体论绝对没有经过大幅度的修正。他说:

> 在《斐勒布》中,如同在整个《斐多》、《理想国》及《斐德若》中,其认识产生出"最真知识"[57b7 - 8]的"理智"[nous - 59b7, d1],它的对象构建了一个永恒的存在领域,这个领域"永远不变地处于同样的状态中"[59c3 - 4,61e2 - 3],全然外在于生成与毁灭,因此也外在于"运动",而后者正是"这个世界"[59a3],这个由分有形式的时空物所组成的世界的特征。《斐勒布》如此明确地归诸于"理智"对象的不变性,在《智术师》中,据说就是"静止(rest)"的条件,它构成静止、伴随静止,而且它也是"理智"获得锻炼的条件[249b - c]。[②]

在讨论了柏拉图的晚期对话之后,弗拉斯托有充分理由认为:"理式的绝对不变性"是"其整个体系的形而上学基础"[③]。我发现,他的下述结论令人信服:

> 就这些证据,却可以远为有力地反驳那些说法,说柏拉图其实是可以容忍形式的变化的。在柏拉图对理式之绝对不变性的坚持这一点上,我们有充足的证据,但在猜想他承认对形式的认识(Knowledge

---

① 参 Sayre,《柏拉图的晚期本体论》,前揭,页 177 - 178,他解释了《斐勒布》27a11,16c9,但全然忽略了 59 和 61d - e。

② 参《〈智术师〉中的一个含混之处》(*An Ambiguity in the Sophist*)(1970),《柏拉图研究》,前揭,页 276。

③ 参《关于〈智术师〉248d4 - e4 的解释》(*On the Interpretation of Sophist* 248d4 - e4),同上,页 311。

of Form)是随着认识到的形式(known Form)与认识者的变化而变化的这一点上,我们并无半点证据。(页 315,注 11)

对形而上学的不满,是柏拉图全部哲学的主要特性。分离困境在柏拉图哲学中没有得到令人满意的解决,这是因为,诸如毕达哥拉斯式或亚里士多德式的解决方式,并不能使他感到满意。这就是为什么柏拉图并没有任何"最终的本体论"[①],有的只是一种总在不断寻求着解决的永不安宁的哲学。柏拉图一定进行了很多哲学探寻,毕达哥拉斯式的思考就是它们中的一个。在《斐多》、《帕默尼德》的第二部分以及《斐勒布》中,他对这种思考方式及其某些后果做了检验。这种探寻并非走向最终完成的一步,"最终完成"恰恰是不合于柏拉图充满爱欲的爱智行为(erotic philo sophy)的。[②]

不仅尘世的非理性使柏拉图这样的哲人永不满足,尘世中的不义、邪恶与丑陋,一句话,其不完美性,亦如此。在经验世界中,没有任何东西能满足哲人对无条件、无限制的理性、正义、良善(good)与美好(beauty)的欲望与抱负。只有在绝对、永恒的理式世界中,像柏拉图这种永不安宁的哲学,才可能找到宁静与满足。它对尘世在认识上的不满,维持着这个世界与理式之间永久的分离,这个本来就不可弥合的分离。但是,所有柏拉图式哲人最为深切的抱负,是要尽可能逼近地把这个尘世带向那一理想的终极实在世界。哲人的不满维持着 chōrismos,但他或她的抱负和爱却在尽力弥合它。哲人,这爱欲的精灵(daimōn),注定了永远都是难以安宁的。他或她的爱,是跨越那难以弥合之两极世界——本体与现象——而又不可能成功的桥梁。

显然,"分有"、"复本"、"影子"等等,都仅仅是比喻而已,不能被当作是对分离困境的解决。柏拉图必须解决下述问题:现象的、暂时的、相对的与本体的、永恒的、绝对的这两个完全不同类型的存在之间实存着"因果性"联系,这如何可能?把本体与现象分别开来的那些差异如此绝对(categorical),如此相互排斥,以至于那隔断它们的裂隙难以弥合。此外,照《帕默尼德》133b - 134e,理式之完全分离、绝对、独立意味着它们

① 我不同意 Sayre《柏拉图的晚期本体论》中的结论,前揭,页 180:"通过脱离主导中期对话一直到《蒂迈欧》的形式与对象彻底分离的状况,柏拉图最终提供了对分有问题的一个回答"。

② 参见我的《柏拉图的"爱欲",加缪的西西弗斯,及哲学满足之不可能性》(*Plato's Eros, Camus's Sisyphus, and the Impossibility of Philosophical Satisfaction*),见 Clio,17(1988),页 323 - 344。

超越于我们有限的理智可触及的范围之外，由此也意味着，只有突然的、非理性的启示或许能产生奇迹，凭借它，我们才可以触及那绝对的领域。

有些理式（"复合理式"）是由其他理式组成的，但这并未使它们比中间阶段（in the middle period）的理式更具依赖性或相对性。正是理式之于感性事物和现象的独立性，才是其绝对性的紧要之处，亦保证着这一绝对性。《理想国》476a6－7 和《斐多》103e－105b 提到了理式自身之间的关系和勾联。它们是复合的，这并未使其内部的组成部分失去独立性与绝对性。所谓在柏拉图的晚期本体论中理式"甚至不再被认为是本体论基础"①，也没什么要紧，因为在其早期本体论中，尽管善（Good）或 Unhypotheon（非假设）（《理想国》511b6）的理式是"本体论基础"，但它亦未使其他一般理式的绝对性受到损害。

柏拉图假设人的灵魂是不朽且神圣的，它是我们与理式之间共通的桥梁。但是，就算人的灵魂可能是神圣而不朽的，它仍然是受限制、有条件的，并且，人之处境中的那些相对、特殊、局部性的东西，必然与之如影随行。至少，它是实存于尘世中的，在这一限度上，灵魂永远具有非理性的"身体性"一面（比如，激情）。那么，这相对、特殊、局部性的灵魂，如何可能把任何绝对的理式一览无余？

由于有这些疑问，我相信，对整个柏拉图哲学来说，chōrismos 是个真正的问题，一个重大的 aporia（困惑）。因此，亚里士多德对柏拉图 chōrismos 的批评，在柏拉图的著作中有坚实的基础。种种企图否定柏拉图的 chōrismos 或其困惑本性的解释，都失败了。

假设柏拉图的分离（chōrismos）亦是非对等的，②即理式是独立的存在，但作为复本或影像的感性物则依赖于理式而不是分离、独立的实存，这样也不能解决分离困境或分有问题③。即使我们假设非对等的分离产生非对等的相似或类似（同前注，页 164），假设感性物像理式但反之并不如此，分离困境仍然还在。理式与感性物是绝对不相似并与它们相分离的，这足以使任何对分有问题的解决都是不可能的。只要牢牢记住超验理式及其固有、感性的分有者之间的对等性分离，我们就会看到，分有者与理式的相似及对理式的依赖，并不解决问题，因为正如缺乏独立性、绝

---

① Sayre，《柏拉图的晚期本体论》，前揭，页 183－184，参页 93。

② 如参 Vlastos，《分离问题》，前揭；以及 R. E. Allen，《柏拉图的帕默尼德译释》（*Plato's Parmenides: Translation and Analysis*, University of Minnesota Press, 1983，以下简称 *PP*），页 164，167－168。

③ 与 Allen 不同，参其 *PP*，页 164，167－168。

对性与实体性的欠然的复本、影像一样,感性物与其超验的理性(noetic)"范型"完全不同、彻底分离。超验的理智范型与固有的感性复本是两种范畴上(categorically)不同或彻底分离的存在模式、存在类型。因此,分离问题的非对等特点,即感性的分有者完全依赖于理式,远非解决此困境的一个基础;反之,它再次提出了这个问题,困难依旧。

如果情况就是这样,柏拉图就没有系统解决分离困境的办法。如果这些困境能通过神秘的、非理性的("突然的")跳跃来"克服",这就不是哲学的解决方式了,后者要求的是证据、证明、理由,都是推理论证的方法,这种方法也采用假设。柏拉图的这些困境必然要求某种程度上的解决,因为尽管两个世界之间有断裂或鸿沟,通过形而上学上的因果必然联系,它们仍然是假设性地联结在一起的。实际上,据柏拉图,理智世界是现象世界的形上原因,这原因是其结果、即现象的形上原因。但是,扰人的二元论,把柏拉图的哲学分裂开来,分裂的双方各有其主要论题:心灵与身体,理性与情感,理式与现象,存在(ousia)与生成(genesis),时间与永恒,意见(doxa)与可靠的知识(epistēmē),哲学与诗、或戏剧。在苏格拉底活生生的对话与柏拉图写下来的对话之间,亦出现了一个鸿沟,它与实存于柏拉图所熟知的理想范型与尘世境况之间的鸿沟,如出一辙。他必须要解决如何使他自己著作中的神话与哲学论证协调一致的问题。在柏拉图的哲学中,其"逻辑部分"与"故事部分"之间的关系,是令人困惑的。

分离困境不仅在柏拉图的著作中可以找到,在他的人格(personality)中也可以找到。对他的理论诗学(theoretical poetics)而言,一种悲剧性的分离必然会发生在哲人柏拉图与戏剧家柏拉图之间。他们彼此需要,但这个哲人却试图要把诗人们驱逐出理想国。许多研究者对柏拉图著作中的这个问题给予了不少关注,①但是,我这里的处理方法与他们不同,我是从"分

① 可参 Eric. A. Havelock,《希腊的正义概念,从荷马处的端倪到柏拉图处的成形》(*The Concept of Justice From Its Shadow in Homer to Substance in Plato*, Harvard University Press, 1978);Havelock,《柏拉图导论》(*Preface to Plato*, Oxford 1963);Julius Moravcsik/Philip Temko 编,《柏拉图论美、智慧与艺术》(*Plato on Beauty, Wisdom, and the Arts*, Rowman & Littlefield 1982);Julius A. Elias,《柏拉图的诗辩》(*Plato's Defence of Poetry*, State University of New York Press, 1984),尤其页1-37;Julius Moravcsik,《论纠正诗人》(*On Correcting the Poets*),《牛津古代哲学研究》(*Oxford Studies in Ancient Philosophy*),4(1986),页35-47;Samuel Scolnicov,《一个教育者看文学与戏剧:《理想国》第二、三、十章》(*An Educator Looks at Literature and Drama: Republic II-III, X*),见《柏拉图的教育形而上学》(*Plato's Metaphysics of Education*, London and New York1988)第十二章,页112-119;Alexander Nehamas,《柏拉图与大众传媒》(*Plato and the Mass Media*),《一元论者》(*Monist*)71(1988),页214-234。亦参以下注40。

离的"角度来看的。

所有这些对立都需要解决,柏拉图也不能抛掉其两难处境中的任何一头。要是他抛弃了现象世界,他就会想的和帕默尼德一样了,从柏拉图的角度来看这是不可能的。尽管柏拉图不能把终极存在或全然实在的性状归诸于现象,但现象的本体论性状仍然并非是帕默尼德的"虚无"。柏拉图亦不能把普通人的幼稚知觉当成是可靠的(《理想国》第五章,479 以下)。

从《斐多》和《理想国》开始一直到其写作的最后阶段,柏拉图都在最为真诚地尝试跨越两个世界之间的鸿沟。同时,他用戏剧的方式来表达自己的哲学,这戏剧是喜剧和悲剧交织成的一个有机整体。柏拉图亦投入了许多注意力来试图整合理性与情感,[1]这一整合的极致,就是情爱与智慧的交融,即哲学。在比如诗性戏剧与哲学之间、悲剧与喜剧(沿着《会饮》最后的诗行)之间、讲故事(myths)与推理论证(reasoning)之间,进行整合、协调的尝试,这是柏拉图写作极为典型的特征。他大量创造并运用神话(myths),这些神话在他的思想中占据着一个不可忽视的位置,起着不可或缺的作用。他必定知道自己戏剧性与诗性之一面的重要性,但同时,他不能心安理得地接受这一面。只要分离困境尚未得到救治,柏拉图永无止息的心灵,就得不到一丝安宁。

同样的协调尝试,催促甚至迫使柏拉图投付无尽的努力,来寻找通往理想国的道路。为此,在老年,他甘愿冒生命危险,以此来像他的老师苏格拉底看齐。实现理想国的尝试,紧紧地随同于这一尝试:用戏剧或诗的形式来写哲学。这两种尝试(经过必要修正后),都意在跨越两个世界之间的鸿沟,不管是在"虚幻的"影子与"真正真实的"实在之间,还是在世俗政治处境与理想国之间。

苏格拉底这个人,如同柏拉图的著作所描绘的那样,站立在柏拉图分离问题的核心。正是苏格拉底与雅典人之间的鸿沟、他的哲学与做诗的干劲(恰恰在他死之前!)之间的鸿沟,以及他和他的朋友们(在《斐多》中)之间的鸿沟,密切地关涉着柏拉图的分离问题。所谓的苏格拉底灵魂与身体之间的分离,同样如此。柏拉图颇为关注他老师的许多身体性(physical)细节:他的外表,步态,姿势,衣着,说话方式,等等。尤其是《斐多》,在这个对话中,苏格拉底显得要否定任何身体性事物对于哲人的意

[1] 如参 Samuel Scolnicov,《柏拉图式灵魂中的理性与激情》(*Reason and Passion in Platonic Soul*),见 *Dionysius*,2(1978),页 35－49;Julius Moravcsik,《理性与情感》(*Understanding and the Emotions*),见 *Dialectica*,36(1982),页 208－224。

义。柏拉图的苏格拉底并不是一个理式,就算柏拉图使他成为一切时代的理想哲人,成为哲人的典范。苏格拉底首先是一个具体、特殊的人,有身体,有说话的方式,有老婆、有孩子,等等。他如此这般地生活在这个相对的、时间性的、偶在的现象世界中。但同样是这个人,据《会饮》中的阿尔喀比亚德说,就如同精灵一般(daimōn-like),他或许能沟通这两个世界,并在存在的标尺中创造出某种整体上的连续性。然而,同样是这个精灵般的苏格拉底,也象征着现象世界中的严重断裂,以及这个世界与理想世界间的严重断裂。事实上,雅典处死它理想的拯救者,就像洞穴中的囚徒们试图杀死他们的解放者一样。苏格拉底如同一个神话中的"悲剧"英雄,出演(acts)于他所属的这个世界之中,但同样是这个世界,却用那样的暴力来疏远他。

苏格拉底与雅典之间的这种对立,根本未在柏拉图的哲学中得到解释。柏拉图哲学清楚地表明了雅典与苏格拉底之间的断裂与鸿沟,但它未能完整地为这一悲剧给出充足的、令人信服的理由。从柏拉图的角度来看,雅典本来应该承认苏格拉底是最好的政治人或政治家,然而,柏拉图不能无视这一事实:实际情况完全相反。

这种断裂不仅仅是一个理论问题,也是一个生存(existential)问题,一个实践问题。在柏拉图自己的生活中,这是一个真正的危机。在苏格拉底最后谈话、去世的这天,"[斐多说],我想柏拉图是生病了"(《斐多》59b10,H29)。[①] 柏拉图生病的本质是什么?这就是他作为一个哲人、同样作为一个人的整个生活的危机。这既是他个人痛苦的原因,也是其哲学之重大困境的原因。他试图克服其哲学探究中的这个危机,但无济于事。我想,苏格拉底的生活方式,一直困扰着柏拉图。他时常尝试着摆脱它,采用各种策略来解决这个问题。例如,即使"小字"写的正义(在灵魂中)与"大字"写的正义(在国家中)应该协调一致(《理想国》第二章,【译按:原文误为第六章】,368d 以下),柏拉图实际上说的却是,如果"一个伟大的灵魂出生在一个小地方"(理想国》第六章,496b,HC732),这个哲人应该"保持沉默,独善其身,宛如在狂风暴雨中避于墙下一般"(496d,HC732)。这个布莱希特式的忠告完全不是苏格拉底式的,而是完全相反。但是,试图要把自己从其困扰中解放出来的柏拉图,却被这困扰纠缠住了。在柏拉图的哲学中,摆脱了这一苏格拉底式困扰的时刻极为罕见,

---

① 我引用的版本是 R. Hackforth 翻译并有导言和注疏的《柏拉图的〈斐多〉》(*Plato's Phaedo*,Cambridge University Press, 1972 [1955])(以下简称 H)。

通常,他的哲学都在与这些分离困境进行不懈的对话。临近生命终点的时候,在《第七封信》中,柏拉图强调性地讲述了苏格拉底的哲学生涯(《斐多》96a6:"在我年轻的时候")与他自己的生涯(《第七封信》324b8:"在我年轻的时候")间的密切关系,就好像,他们几乎已经融进了一个相同的哲学故事之中。[①] 无论《第七封信》的真伪问题如何,对我们理解柏拉图的哲学来说,这封信都极有价值。[②]

在柏拉图的对话中,苏格拉底站立在分离问题的中心。他象征着理智世界与现象世界间的断裂与鸿沟。柏拉图之戏剧与诗的写作艺术,是对这一困境最为完美的表现。正如我们将在以下看到的那样,这一写作技艺的作用,就在于对这一困境的非彻底性解决(semi-solution)。

《斐多》与诗学问题

《斐多》以哲学的惨重失败告终。既然苏格拉底未能让他的朋友们

---

① 参 Paul Friedländer,《柏拉图导论》(*Plato: An Introduction*, Hans Meyerhoff 译自德文, New York1964),页 12,131 以下,239 – 241;Heinrich Gomperz,《柏拉图的自传》(*Platons Selbstbiographie*, Berlin and Leipzig 1928),页 42;Georg Misch,《古代自传史》(*A History of Autobiography in Antiquity*, E. W. Dickens 译, London 1950),页 96 以下。

② 有些用语风格分析检测(stylometric tests)并未排除柏拉图著作中《第七封信》的真实性。如参 Philip Deane,《用语风格分析学并未排除〈第七封信〉》(Stylometrics Do Not Exclude The Seventh Letter),见 *Mind*,82(1973),页 113 – 117。另一方面,参 S. Michaelson and A. Q. Morton,《柏拉图书信的作者问题与完整性》(*The Authorship and Integrity of the Platonic Epistles*),见 *Revue Internationale de Philosophie*,27(1973),页 3 – 9。到 1969 年,弗拉斯托已有一些理由使他不再相信《第七封信》的真实性,这些原因之一,可参 Vlastos,《权利平等的政治学》(*Isonomia Politikē*),《柏拉图研究》,前揭,页 202 – 203。但尽管有这一原因,他所提到的 Martin Ostwald,仍然接受其真实性(同上,页 203 注 143)。G. C. Field, I. M. Crombie 及 W. K. C. Guthrie 亦是如此,参 G. C. Field,《柏拉图及其同时代人》(*Plato and His Contemporaries*, London [1930] 1967),页 197 – 201;I. M. Crombie,《柏拉图学说检讨》(*An Examination of Plato's Doctrines*, London 1962),卷一,页 14;及 Guthrie《晚年柏拉图与学园》(*The Later Plato and the Academy*, 1978)卷四页 65 – 66,卷五页 399 – 402。亦参 W. J. Prior,《柏拉图形而上学的统一与发展》(*Unity and Development in Plato's Metaphysics*, London and Sydney1985),页 170,190 – 191,注 2。Brandwood 认为,"尽管有些书信不太可能是柏拉图的,但一些较长并更具重要性的书信,如著名的第二、七、八封,并非如此"。参 L. Brandwood,《柏拉图索引》(*A Word Index to Plato*, Leeds 1976),xviii。Holger Thesleff 认为,与大多数书信不同,第七封信是"一份非常可靠的文献",并声称那"颇受诟病的离题话"可以"很容易被看为真正是柏拉图的",见氏著《柏拉图编年》(*Platonic Chronology*),见 *Phronesis*,34(1989),页 20,注 74。亦参 Gerard R. Ledger,《重新统计柏拉图:柏拉图写作风格的电脑分析》(*Re-counting Plato: A Computer Analysis of Plato's Style*, Oxford 1989)。Ledge 也确证了书信二和八的真实性,参同上,页 151 – 153,168,199。

相信，因为灵魂是不朽的，他们用不着为他感到悲伤，所以，在《斐多》中，柏拉图的 chōrismos 展现为理性证据与情感反应之间不可弥合的鸿沟。这是苏格拉底在精神领域中的失败（psychological failure），我们可以和这一起记住的是，柏拉图在政治领域中的失败（political failure）——试图在尘世中构建现实的理想国。但另一方面，柏拉图的文学成就，其范例如《斐多》，是他用艺术的方式来克服 chōrismos 的竞技之诗（rival poetry）令人难忘的成功，在与这分离问题的格斗中，他的诗占着上风。作为竞技之诗，柏拉图的内在历险在现象世界、甚至其最低层级即诗与文学的虚构，与本体法则之间，构筑着桥梁。柏拉图的文学写作，下降到了人类灵魂的最低层，人类情感的最低层，到达了身体的最近处，以便按照他的理想范型，来重新塑造这身体、情感与灵魂。从艺术上看，随着这一重塑，chōrismos 在被克服着。我们发现，在柏拉图的竞技之诗中，现象领域，包括身体姿态、感受与情感，与柏拉图的哲学法则之间，根本没有任何分离。他的诗，连贯一致地把现象因素与哲学论证整合成一个有机整体，其每个细节都不可或缺、各得其所。终于，在一方面诸如情感反应与身体感觉这些对立因素，和另一方面理性的论证之间，协调与安宁出现了。在其有机结构中，《斐多》最为清晰、详细地展现了这一点，而柏拉图在哲学上克服 chōrismos 的失败，变成了戏剧文学上的成功。

像《理想国》486a 与《法义》804b 所假设的，如果人的生命无聊琐屑、微不足道，这意味着 chōrismos 把本体领域从我们的尘世急剧地分离开了。但是《斐多》，作为一个文学艺术作品，赋予苏格拉底的生命以重大意义，这意义与本体法则分不开。从苏格拉底的双腿，到天上那边的（trans-heavenly）理式，横跨着一座桥梁，尽管它是哲人柏拉图徒劳地要寻找的，却正是诗人柏拉图所创造出来的。同一个哲人—诗人知道：

> 我们尘世的诗人还没有歌颂过天外的境界，尘世中也不会有人来歌颂。（《斐德若》247c，HC494）。

柏拉图用艺术的、诗的方式描绘了灵魂如何上升到那个真理的境界，从总体上看，《斐德若》诗的成就并不亚于其哲学成就。柏拉图的竞技之诗，可以在尘世中歌颂那个天外的境界，这远远超出了任何尘世诗人所达之处，包括神圣的荷马。《斐德若》243a 中提到了荷马，与诗人斯忒西科（Stesichorus）相对，在 278c 中也提到了荷马，与哲人（278d 中）相对。与

"真正的艺术家[mousikos(音乐家,诗人)]"(《斐德若》243a)斯忒西科不同,荷马瞎了眼还不知道为什么。荷马不懂得净化、缺乏意识、没有洞见,一句话,他不该被看作哲人,但是,真正的诗就是哲学。处在第一层次上的最高的灵魂,并非诗人的灵魂——诗人只能属于第六层次(248e),而是哲人、这"缪斯(Mousikou)的追随者和热爱者"的灵魂(248d,HC495)。真正的诗(music),比如《斐多》61a中的[与megistē mousikē(伟大的诗)相对的dēmōdēmousikē(通常的诗)],属于哲人、这竞技的诗人。与那神圣诗人的《奥德赛》相反,柏拉图创作了他竞技的、内在的历险,这是一种诗性的哲学,是走向超验理式的永无尽头的自我认识之旅。在柏拉图的戏剧中,哲学与诗之间并不存在分离,它把崇高者与荒谬者、精神理式与尘世琐碎、戏谑与庄严、悲剧与戏剧,最令人难忘地联合在一起。

苏格拉底生活中的戏剧,他与雅典人及哲学问题的冲突,是与chōrismos的戏剧性斗争。要在尘世中实现理性、道德与美,这是一种英勇的尝试。如我在前面所总结的,在理论层面上,柏拉图的chōrismos是未被解决、仍有待解决的。由于在柏拉图的著作中,分离困境没有哲学上的解决办法,所以,它必须在实践中,要么从ergon(行动),要么从poesis(做诗、创造)来考虑,而不是从logos(逻各斯,理性言辞)来考虑。柏拉图的logos不能够解决这个困境,这为ergon和poesis留下了试图为实践性的分离困境创造(produce)一种解决办法的空间。在伦理领域的实践层面上,苏格拉底的生活方式自身,在尘世的现象世界与理想的本体世界间的分离之上,竖起了一座桥梁。他的爱欲也是这样。在政治层面上,柏拉图,像他之前的苏格拉底一样(这一说法要做必要修正),未能在尘世中成就一些与理想模式一样的、符合《理想国》501b或《法义》中的"竞技之诗"之精神的事情。既然柏拉图未能在公共生活中获得成功,最后他转而退离,创造了戏剧性对话这种文学艺术作品,在这些艺术作品中,他的哲学理式得到了最为充分的描绘。在诗的层面上,柏拉图成功地挑战了分离问题。

如洞穴比喻(《理想国》第七章517a,518d－e【译按:当为517d－e】关于"正义的影子")所暗示的那样,苏格拉底被审判、处死,是发生在影子世界中的。这个世界的根本特征,是偶在性、任意性、非理性、不义性。没有理由可以使审判、处死苏格拉底成为合理的。这种不义,只可能发生在一个欠然、不完美的世界中,这个世界根本不是一个理想世界。背离了他们的理性、道德与真理的天职(vocation),流亡于他们的归宿之外,雅典

人拒绝了苏格拉底的使命。这个哲学的精灵，第俄提玛的弟子，未能获准赠予他们他最珍爱的礼物。这是一种荒谬，如此现象世界，不能在这一荒谬中得到拯救。

看来，柏拉图式的哲人不能拯救洞穴中的囚徒。但是，柏拉图把这些囚徒们所看亲眼到的影子与回声的戏剧事件，变成了颇为不同的东西。通过采用言辞、隐喻与影（images）这些"影子"，他描绘了这个世界中的一出哲学戏剧。他为囚徒们呈现了一幕与难以逃避的偶然、武断、荒谬，以及影子世界中许多其他的怪异之物（monsters）所作的戏剧斗争。他的令人崇敬的英雄，不是忒修斯，不是阿喀琉斯，不是过去那个奥德修斯，而是一个新的奥德修斯，一个哲人。并且，这英雄生命中的戏剧事件，是一种内心的精神历险，它恰恰不是影子世界中的一个影子，而是对这个世界中的一种理性、道德、崇高的生活最为本真的表现。再没有别的任何地方，在那里，理想世界与尘世之间，真正变得不那么分离了。当然，尘世只能是一个影子世界，苏格拉底朋友们的软弱行为，明显地表明了这一点。诚然，苏格拉底未能使雅典人和他的谈话者们变得更为理性，但是，《斐多》中的戏剧，这影子世界中的戏剧，是对理想生活的一种表现，值得整个世界的钦佩。苏格拉底没有把他的朋友、谈话者们从其被囚禁的洞穴中解放出来，他们继续误把苏格拉底的身体当作了真正的他这个人（his personality）。他们把影子当成了真正的人。他们继续生活着，像是活在荷马的冥府中，在那里，阿喀琉斯只是可怜的影子们的统治者而已。而苏格拉底并不是这样的阿喀琉斯，他把自己从洞穴中解放了出来。这为那些囚徒般的谈话者们带来了一种崭新的视角，尽管这不能使他们获得解放，但仍然迫使他们用一种理性、恰切的方式，别样地看待洞穴中的影子。柏拉图的戏剧为他们带来了一种彻底新颖的戏剧。尽管这戏剧是被投射在洞穴的墙壁上，并从那里发出回声，但它是那源出于全然不同的超验世界之图景的最好、最忠实的镜像。从哲学上看，他们仍然被束缚在他们的洞穴中，但是，就柏拉图的诗而言，他们已部分地在其洞穴中获得了解放，能够把握住些许从洞外照射进来的光线。他们体验了（experience）一幕崇高的图景，这是洞穴中的其他人从来没有体验过的。

不仅普通人不能被完全解放出柏拉图的洞穴，哲人自己也难以实现彻底的解放。如果理智世界整个地是可以达到的，柏拉图的形像语言（imagery）就完全是可有可无的了。但情况并非如此，对柏拉图从《理想国》直到《蒂迈欧》与《法义》的论证来说，比喻、意象、隐喻以及神话，都是

不可缺少的手段。既然绝对、纯粹的理性,仅仅可以在本体世界中来描述,远远超出于我们的精神能力之外,那么,我们的思想总会为"梦一般的"认识留下些空间,这种认识不完全是理性的。我们不仅仅需要纯粹理性的思想,也必须在思考中运用比喻、隐喻、意象这些手段,它们是属于认识与实在之最低层次的影子,这样做我们有充分的、完全正当的理由。柏拉图的文学写作风格,充满着如此多的形像语言,对把我们从绝对的理性世界分离开的那个鸿沟来说,它是 chōrismos 问题的一个显著标志。既然一个不可弥合的鸿沟把理智世界与人的认知分离开了,这种比喻性风格,对我们来说就是不可缺少的。换句话说,我们不能从我们柏拉图式的洞穴牢狱中,获得彻底的解放。我们不能完全离开影子世界,必须总是让来自这个世界的一些东西伴随着我们,即使我们走了出去,到了有光的世界中(daylight reality)。在这些意义上,我们必须不断地"梦想"实在世界,不仅仅要用理性法则的手段,也要用形像性和比喻性的思考方法,来构想它。我们不能完全丢掉我们认识中的一些偶然性因素。在绝对的真理、道德与理性法则,和我们的认识与生活之间,必须要一直保持一个距离。我们只能立志并努力弥合这个鸿沟。情况就是如此,正如从哲学的角度来理解的那样。但从诗的角度来看,在柏拉图的理性法则与他对它们的形像描绘之间,并没有任何鸿沟把它们分离开。这里的对立就是:其诗的成功之处,亦即其哲学的失败之处。

柏拉图成功地创造了一种戏剧,在这戏剧里,哲学与诗之间没有分离问题。《斐多》完全把哲学法则和艺术现象协调了起来,二者之间,再没有鸿沟和分离。通过这一成功,柏拉图指出了沟通本体法则与最低层级,即文学艺术作品或诗的虚构的可能性。但是,他不能从哲学上解释并证明它,本体与现象在哲学上的 chōrismos,仍然是不可解决的。柏拉图作为戏剧家的成功,演示出(shows),甚至对现象世界的最低层级与哲学法则间的分离来说,分离困境也是可能有解决办法的。从哲学上看,这一解决对柏拉图和他的读者来说都是难以解释的。这一解决是既存事实,是一个成功的艺术成就,但它还根本没有获得澄清——指出这一点并从哲学、理论的角度来看,分离困境实际上就仍然还在。但是,读者可以体验(experience)对 chōrismos 的解决或克服,用不着理解它是怎样和为什么获得成功的,因为柏拉图的哲学对此 aporia 无能为力。

既然柏拉图的国家仅仅是一个理想,总是与经验性事态远远地保持着距离,他就获得了某些补偿,在戏剧创造中来完全实现他的哲学理论。

这不仅是一个补偿,对 chōrismos 上可能有的桥梁来说,它也是一个重要的指示。通过指出这一可能性,柏拉图获得了部分的成功。但是,他完全未能为这样一种成功铺置哲学或逻辑的基础。读者可以体验 chōrismos 之上的桥梁,也可以感受对其 aporia 的解决,但她或他在解释或理解它的时候,都不能依赖于柏拉图的哲学。柏拉图的半成功(half-success)是没有理由的,这使它至多成为一个 doxa(意见),但无论如何都不是一个 epistēmē(知识)。结果,我们意识到了另外一个鸿沟或 chōrismos,亦即,柏拉图的读者身上的理解与体验之间的鸿沟或分离:她或他可以体验对柏拉图 chōrismos 的一个解决,但却不能理解它。

柏拉图文学上的成功与体验有关,却与解释和理解无关。指出 chōrismos 上的一座已经建成而且稳固可靠的桥梁,并不能带来一个哲学的解决,后者需要的是理由与证据,然而这是柏拉图的“竞技之诗”拿不出来的。柏拉图不能解释他自己在艺术上的成功。依赖于体验性(experimental)事实,这是诸如柏拉图这种理性主义(rationalistic)哲学的严重局限。柏拉图的 chōrismos,拒绝对心灵与身体间的密切联系、更不用说统一性,作出令人满意的理性解释。在作为一出哲学戏剧或一件艺术作品的《斐多》中,最低现象层级与哲学理式之间没有鸿沟,对此成功,柏拉图的 chōrismos 亦拒绝作出任何解释。

《斐多》既没有抑制也没有忽略任何相关的现象因素。它强调了人的身体感觉、感受、情感,也没有忽略苏格拉底朋友们的软弱行为。所有这些,都与苏格拉底对灵魂之不朽的论证和哲学关注,有机地整合在一起。这个有机整体,是艺术成就的产物,但当然不是一个哲学解决。此外,《斐多》暴露出了苏格拉底在哲学论证上的失败,他未能说服他的朋友们不要害怕死亡,而是应该平心静气地面对他自己的死亡。但苏格拉底的行为暗示了,至少对他来说,哲学与人的行为之间,并没有鸿沟,并没有对立性因素(antagonism)把他的感觉、感受与情感与其哲学法则与价值分离开来。但这是一种个人的、特殊的解决方式,而哲学解决应该是一般性、普适性的,这意味着,它应该对苏格拉底和他的朋友们都有效。他是一个崇高的榜样,这与对分离困境的哲学解决是两码事,这只是现象世界与本体世界间的一座偶在的经验性桥梁。

因此,柏拉图的竞技之诗,揭示出了他自己的哲学限度。需要经验性事实、体验(experiments)与榜样,这些都暴露了任何理性主义哲学的不足之处,比如柏拉图的哲学,它被迫承认,有些时候,经验事实比理性理论更

加有力。一方面这意味着失败,另一方面,它意味着对其哲学的严重局限与单维、片面本质的自我意识。这一意识,减小了柏拉图的失败,而且得到了明显的好处。通过指出其哲学的不足与限度而是不忽略或抑制它们,柏拉图的内在历险,这竞技之诗,为他的哲学做出了意义重大的贡献。只有通过柏拉图的文学写作艺术,才能获得这个贡献。

《诗学》中的亚里士多德哲学,或许能更好地解释柏拉图的诗的成功。亚里士多德对柏拉图的 chōrismos 的回应是,本体形式并非分离性的实体,而是经验性地体现在质料性的具体现象中的。Chōrismos 是柏拉图理式的必然结果,但亚里士多德的形式,想要得到柏拉图理式的所有好处,而又不承继它们的分离困境。结果,柏拉图文学上的成功,比如《斐多》中的,为亚里士多德对分离困境的"解决"或回答——如《诗学》所暗示的这一回答——铺平了道路。但是,这种"解决"并不能使柏拉图的哲学获得满足,柏拉图的历险,仍然坚持不懈、永无止息地,继续全力对付那不可解决的 chōrismos。

在《诗学》中,亚里士多德表明了,文学与哲学,理性形式或结构与情感或感性事物,如何可能凝结在一起。《诗学》暗示了一些可能克服柏拉图 chōrismos 之方法中的一种。我根据《诗学》对《斐多》的分析也说明了,在其戏剧艺术成就中,柏拉图在与分离困境的格斗中占着上风。从艺术、文学的角度看,《斐多》中,在理性的形式结构与情感事物之间、哲学论证与戏剧情节之间、普遍原则与具体的、尘世中的事物、境况及个体之间,没有留下任何 chōrismos。根据《诗学》,我们可以发现柏拉图所创造的一个虚构的实在世界,在那里,理式是实实在在地在地上的,就像苏格拉底的双腿,是放在地上的。

我把《斐多》当成一个范例,用来展示柏拉图的一个重大体验。它是一个思想实验,一种思想技艺。柏拉图试图构造一部所谓的"小说(fiction)",虽然它是"影子的影子"、柏拉图那存在标尺上的最低层级,但它却最忠实于他的真理。这是对苏格拉底和他的朋友们在他最后一天里的完全充分而具体的再现。《斐多》乃是对感性现象中的理智理式的艺术表现,没有歪曲,没有谎言。柏拉图的成就,是在感性的感觉世界中,真实、充分地体现了纯粹的哲学理式,而这只有在诗的领域中才可能。只有在这里,柏拉图才成功地克服了分离困境。

柏拉图的“叙拉古”与狄翁的“友谊”难题

——普鲁塔克《狄翁生平》与柏拉图《书信》对勘*

林国华

【作者题记】我差你们出去的时候，没有钱囊、没有口袋、没有鞋，……但如今有钱囊的可以带着，有口袋的也可以带着，没有刀的要卖衣服买刀，……[因为我将]被列在罪犯之中。

狄翁（Dion）是哲人柏拉图最优秀的弟子，也是叙拉古城的政治家和解放者，勇敢、节制、正义、大度，但后来由于某种过度的道德愧疚感，自愿束手被恶人刺杀，死后没有朋友为其复仇。

在阅读普鲁塔克（Plutarch）的《狄翁生平》的时候，我总在问一个问题：如果狄翁从来没有遇到过柏拉图，那么他的生活会是什么样子？他与柏拉图的友谊是纯粹哲学式的，然而他本人则是叙拉古城（Syracuse）位高权重的政治家。作为政治家，维持城邦的福祉是他的职责所在，换句话说，他应该尽心尽力地在城邦公民中间维持一种政治的友谊，它有别于哲学式的友谊。然而，叙拉古被一种阴郁孤僻、无朋无友的人统治着：僭主，而僭主从来不识友谊的甜蜜（柏拉图，《书信》I 309c－d，比较《理想国》IX 576a）。政体塑造国民的性格，生活在僭主政体中的叙拉古人感染了统治者孤僻乖戾的脾性，成为“棋局中被孤立的棋子”，这类“棋子”据有

* 本文采用的柏拉图《书信》与普鲁塔克的《狄翁生平》（包含《希鲁图斯生平》和《狄翁和布鲁图斯之比较》），均出自 Loeb Classics Library（希腊文—英文对照版）。笔者将本文献给芝加哥大学的童明，以纪念我们的友爱。

好斗的脾性(亚里士多德,《政治学》1253a6 - 7)。[①]和他们的统治者一样,叙拉古人在公民友谊方面的能力看来很成问题。[②] 这是摆在狄翁面前的政治难题。在结识柏拉图之后,这道难题也许变得更难了。

普鲁塔克说,狄翁和柏拉图的相遇方式令人惊奇,柏拉图自己也确证了这一点:据说两人的相遇不是人力所图,而是一种"天国的神力"把柏拉图带到叙拉古并使之与狄翁为友(普鲁塔克,IV 3 - 4;柏拉图,《书信》VII 326d - e)。普鲁塔克告诉我们,在这件"神圣事件"发生之前,狄翁在僭主狄俄尼索斯的宫廷中颇显得才华出众,并为僭主本人所爱(普鲁塔克,IV 1 - 2)。狄俄尼索斯赏赐狄翁很多金银珠宝以示宠爱。两人看起来颇有几分友谊。尽管我们尚且难以辨认,这是否是一种以金钱为基础的友谊(banausou philotetos),但却不难看出,这种友谊缺乏"自由的培(教)育"(*eleutheras paideias* = liberal education(参柏拉图《书信》VII 334b、345c)。换言之,狄翁与僭主狄俄尼索斯的"友谊"中隐藏着一种不自由、一种奴役,并且可能缺乏一种指向德性的教育、一种哲学。

无论如何,柏拉图突然出现在叙拉古,意味着哲学或自由教育突破了僭主用奴役和孤僻围困的城邦,它注定要挑战并改变城邦里的很多东西,不仅包括狄翁与僭主的"友谊",还有叙拉古人民不自由的习性。挑战叙拉古人的习性意味着挑战叙拉古的习传政体,意味着一种哲学的政治阴谋,其极端形态也许就是"弑僭"(tyrannocide)。[③] 柏拉图知道自己在玩火,但他没有像自己的老师苏格拉底那样,审慎地留在与哲学生活同质的民主的雅典城内,而是像苏格拉底的另一个学生、雅典将军阿尔喀比亚德一样扬帆出海,来到叙拉古。——"弑僭"似乎在最高程度上体现了哲学的政治爱欲和政治本性。作为哲人,柏拉图无力抗拒这一深植在哲学生活深处的必然性,因而,在最高的意义上,柏拉图似乎是不自由的。柏拉图缺乏那个时刻警醒苏格拉底逃离政治险境的"守护神"(Daimonion)。"守护神"的缺席,使得柏拉图的哲学生活深刻地区别于苏格拉底的哲学生活:一个走向神圣的疯狂(divine madness),另一个审慎地恪守属人的

---

① 在对亚氏《政治学》的义疏中,阿奎那把"棋子"悄悄改成了"凶猛的鹰隼"。阿奎那无疑是正确的。Thomas Aquinas, *In Libros Politicorum Aristotelis Expositio* (1270), *I.* i. 35, *ad fin.*。

② 从普鲁塔克笔下,我们知道,除了僭主本身,Philisitus 和 Heracleides 这两个人几乎"完美"地反映了叙拉古人严重匮乏公民友谊能力。Sosis 这个无赖,当然是另一个经典范例。

③ 考虑马基雅维里在其《李维史论》(III 6.16)中对柏拉图的唯一引证,那次引证的语境正是"论阴谋"。

智慧(human wisdom,柏拉图,《苏格拉底的申辩》,31c3 - 32a3)。"弑僭"并不表示哲学的败坏,它或许只是把哲学的自然诉求伸张到底。"弑僭"彰显了哲学的暴力品质,彰显了哲学与血的亲缘关系。[①] ——和众多"前苏格拉底"自然哲人同伴一样,柏拉图的叙拉古之旅,预告了后世马克思的激烈和坦白:哲学的事情不仅仅是解释世界,更要改变世界。审慎的苏格拉底终其一生都没有弑杀僭主,但他一生之中却有过一次伟大的建国(Kounding)经历:在他以哲学言词缔造其冷峻的"理想国"之前,他确曾审慎巧妙地"驱逐"了代表城邦律法权威的老人塞法鲁斯。这意味着:在没有祛除国家律法(nomos)权威之前,有关国家自然本性(physis)的讨论是不能够进行的,而对国家自然本性的讨论则是缔造理想国家的必经之路。苏格拉底"驱逐"塞法鲁斯,这是哲人的审慎;"驱逐"行动用意在于保护哲学生活,但"驱逐"行动本身则暗示了哲学生活的本性不审慎:不审慎的哲学生活需要保护。苏格拉底之"驱逐"与柏拉图之"弑僭"是哲学道路上的两盏航标灯,它们把哲学与"虔敬"的距离予以最大化,分别在言词和行动层面指示了哲学的最后界限。[②] 对于这个界限,柏拉图毫不犹豫地予以接受和承认:他说,他来到叙拉古,是"天意"为叙拉古未来

---

① "血"是一个极为敏感但又极为根本的政治哲学论题(Leo Strauss 语),因为,政治哲学最崇高的研究对象是"建城"(founding),最棘手的研究对象是"革命"。——"建城"与"革命"无往不是血淋淋的事情。在"血"这个论题上,政治哲学与历史几乎没有实质意义的冲突。"血"也是基督教政治神学的基础论题:如果我没有记错,在最具政治意义的《新约·启示录》中,"血"出现了12次。《启示录》是《新约》中最血腥的一部书,它事关"革命",并启示了后世所有的革命。与《新约》相对,《旧约》里面血腥最浓的书是《出埃及记》。《出埃及记》的主题是摩西的"立法建国"(founding),《启示录》的主题是"末世论",前者事关"起源",后者事关"终点"。——在"起源"和"终点"的地方,政治最具血腥味儿,而人类的本性恰恰又迫使他们要么渴望"起源",要么渴望"终点":人类因此具有嗜血的本性。——这是政治文明遇到的最大麻烦。关于"起源"与"终点"的知识虽然危险但必要。从这个意义上讲,政治技艺的精髓就体现在对这种知识同时进行审慎的掩盖和揭示,也就是"启蒙"与"蒙昧"。

成熟的政治行动只存在于"启蒙"与"蒙昧"之间的模糊地带,因为,人在根本意义上无力探达"第一因"与"目的因"。参考卢梭《论人类不平等的起源和基础》对"起源"的迷狂;比较马基雅维里,《李维史论》III. 1:"如果希望一个共同体或国家长存下去,那么就有必要经常回到它的起源"。亦参博丹(Jean Bodin)对"黄金时代"政治神话的抨击——《修史方法》(Methodus),卷7。

② 对这一点,"历史之父"希罗多德有着深刻的相似领会:在《历史》第三卷中,希罗多德刻画了发生在波斯宫廷中的一场政治辩论:波斯人应该采用哪一种国家体制才最理想?在那场涉及国家本性的知识的辩论发生之前,希罗多德不动声色但细致入微地叙述了一场宫廷政变,政变的目标是剪灭控制波斯政局的宗法贵族势力:马哥僧众。只有在这些"宗教大法官"死了之后,理性的言辞与自由的辩论方能出现。参见希罗多德,《历史》,第三卷,第83节之前。

的自由事业准备的一块"基石"(《书信》VII 326e)。

对柏拉图接近狄翁的原因,柏拉图本人给了进一步说明:首先,狄翁正当青年,聪敏好学,似乎天生就是研究哲学的。事实上,在柏拉图的所有弟子中,狄翁的思维最锋锐;更难得的是,在柏拉图的所有弟子中,狄翁是最愿意接受"德性召唤"的一个,尽管他是在一座弥漫着奴役习性的僭政城邦里长大成人(普鲁塔克,IV 6－7)。一句话,狄翁拥有常人不具备的哲学心性,适合过哲学的生活(柏拉图,《书信》VII 327b,比较《书信》X 358c)。柏拉图针对狄翁的哲学教育似乎是成功的:"当狄翁初尝指引德性之路的哲学滋味以后,他的灵魂就迅速燃烧起来了"(普鲁塔克,IV 7)。在狄翁命归黄泉许多年之后,老迈的柏拉图回忆了这个英年早逝的伴侣,并在第七封书信里写下了一段多少有些不可思议的话:

> 当年,我尽可能把我认为对人类最有益处的东西教导给狄翁,并敦促他身体力行。但是,我没有意识到,我无意中却在导演着一场针对僭主的流血革命。(《书信》VII 327a)

或许,狄翁的暴死迫使柏拉图觉得有必要给世人一个满含歉意的说法,否则,我们很难理解何以柏拉图竟然不懂得在一座壁垒森严的僭城中对位高权重的狄翁实施哲学教育的政治后果是什么(比较《书信》VII 326e)!

柏拉图在他的第二封书信中说,哲学智慧与政治权力"在本性上是携手共存"的,它们两者永远"互相追逐,互相寻觅,并互为伴侣"(《书信》II 310e)。换言之,哲学与权力是天生的朋友,它们在自然的友谊中共结连理。这种如此渲染无权者与有权者的友谊的观点是不是柏拉图本人的观点,值得我们存疑,因为,柏拉图的第二封书信明确是写给一位僭主的。在人类世界中,似乎没有比僭主与哲人之间的距离更远的了。哲学究竟寻求什么样子的友谊呢?

第七封书信含有自传的意味,回忆录的风格又使得它看起来像一部简短的史书;它是柏拉图写给狄翁身后的朋友们,他们是一群"大革命"之后的幸存者。[①] 在这封写给"自己人"的信里,柏拉图坦白了自己的心声,就哲人对友谊的欲求给出了一份动人的私人陈述:在他的年轻时代,

① 孟德斯鸠曾经这样谈到论西塞罗的《书信集》:

故国雅典被僭政、革命、流亡与复辟所围困;后来,雅典人对他的恩师苏格拉底所犯下的近乎渎神的罪行更加深了雅典的苦况。所有这一切都迫使柏拉图克制自己从政的欲望,从公共生活中抽身而出。孤独无助的境况使柏拉图认识到:正当的政治作为是难的,因为,"没有朋友和同志,几乎寸步难行"。更有甚者,由于政体与公民俱已败坏,找到真正的朋友简直就像大海捞针。尽管如此,或者正因为如此,柏拉图声称只有哲学才能帮助人识别所有形式的正义,不管是个体的还是政治的;"人类世界的恶永远不会终止,除非真正的哲人握有政治大权,或者那些握有政治大权的人热心哲学"(柏拉图,《书信》VII 324b－325b,比较《理想国》V 473d－e以及普鲁塔克《狄翁生平》开篇)。这一陈述似乎暗示,是哲学在被迫寻求权力,而不是权力寻求哲学。哲学在本性上是匮乏的,并且因匮乏而求友,[1]而权力与其说是自给自足,毋宁说孤独无友就是其自然本性。这样,在第二封书信中柏拉图关于权力与哲学互相寻觅一说听起来更像是一句讲给僭主听的戏言(《书信》II 310e－311b)。

在柏拉图的十三封书信中,[2]也许第六封最令人称奇:其它十二封都写给一类人,要么是有权者(僭主、君王),要么是哲人。第六封却是同时写给哲人与僭主两类人的。这封信意在劝说两个哲人(柏拉图的弟子)和一个僭主为了共同利益而结为朋友。这封谈论友谊的书信篇幅短小,只有两页,然而,在如此仓促的行文中,"神"以及神的变体(诸神、机运、恩典)竟然被七次提及(《书信》VI 322c8－10, 323c6, 323d)。高度频繁的"神显"(theophany)似乎一方面提示我们友谊的神圣,而在另一方面又

(接上页)从这些书信里……,我们看到、共和国的领袖由于那场突如其来的褫夺了他们的荣誉乃至官职的革命而倍感沮丧和绝望。元老院既然不再行使职权,他们只能寄希望于一个人的统治(le cabinet d'un seul)以获得昔日来自广大人民(toute la terre)的敬意;这一点,我们在这些书信中比在历史家的作品中会看得更加清楚。这些书信是由于共同的苦难而走到一起来的人们的杰作;它们素朴、自然;它们属于一个虚伪的礼节还没有使谎言成为普遍风习的年代。在这些书信里,我们看不到现代书信里所充斥着的尔虞我诈,而只是朋友们互相倾诉着不幸的心事。

(笔者译自 Montesquieu, Considérations sur les causes de la Grandeur des Romains et leur Décadence [《罗马盛衰原因论》], text établi avec *notes et variantes* par Gonzague Truc, Paris: Classiques Garnier, 1967, p. 61－61)。笔者相信,柏拉图的第七封书信具有同样的品质。

① 此处论断的语境当然是柏拉图《会饮》中女先知对"Eros"的描画。

② 现代古典学界对柏拉图书信的真伪问题有很多近乎迂腐轻浮的争执,本文无意卷入这类争执,并将传世的十三封书信都看成是柏拉图本人所作,因为,本文作者只认可一种针对古典政治哲学文本的阐释立场:凡"传下来"的都"真"。只有这种阐释立场才与政治哲学的意图相契合:人类言辞所能表述的不是"真",而只是世世代代关于"真"的"流言",它们构成人类政治生活的一半内容。

提示我们友谊在人世中的不可能。[①] 这封信由两部分构成，是柏拉图分别对其哲学弟子与僭主的叮嘱。在对其弟子的叮嘱中，柏拉图说"有关理念的神圣知识是真正的知识"，所以，哲人对"属人的"(anthropines)、"受制于必然律的"(anagkaias)政治事务给予过多地关注是不正当的，因为那些事务是"邪恶的"、"不正义的"。[②]柏拉图似乎在提示，与哲学的沉思生活比较起来，政治事务只是次要的(《书信》VI 322e)。接下来在对僭主的叮嘱中，柏拉图劝勉僭主与他的两个哲学弟子建立牢固的友谊，并且把这种友谊视作一种"首要的责任"。然后，令人惊奇的是，柏拉图最后表达了他的忧虑：这种友谊迟早有一天会瓦解消逝，因为"属人的事情是纯然脆弱的"(《书信》VI 323a－b)。更令人困惑的是，在书信的结尾，柏拉图告诫僭主和那两个哲学弟子：这封信应该由他们"一起"阅读，他们应该把这封信当作一种"信约"、一种拥有约束力的"律法"，而且，要用一种"勿须过度的肃穆并混合以一种戏谑的态度"去读这封信。[③] 柏拉图

---

① 比较马基雅维里《君主论》政治修辞意味最强劲的尾卷对"神"的频繁提及：有什么学问比神学更修辞呢？换言之，有什么学问比神学更是修辞学呢？

② 请看《书信》VI 322d－e 中的一段：

> 我虽然已经老朽至此，但我仍然主张，除了关于"理念"的美好(kale)知识，伊拉斯图和克西古(柏拉图的两个弟子——译按)还需要另一种知识，它就像卫士一样去对付世间的邪恶与不义，给哲人提供自我防卫的力量。由于伊拉斯图和克西一生中大部分的光阴是和我们这些正义的人在友爱中度过的，所以他们缺乏对人世的洞察。因此，我说过，他们需要另外一种品质，以免他们以后进入人世以后被人世所迫而忽视乃至抛弃真正的知识，躬身去侍奉那属人的(anthropines)、被必然律所支配(anagkaias)的事情。

关于理念的神圣美好的知识高于关于人世的知识，这一点可以在柏拉图第十一封书信的开篇得到寓意的显示：第十一封书信是对一个外邦政治家请求柏拉图帮助为一个殖民地草拟新法的回复。柏拉图写道：

> 关于这件事情，我以前曾经对你说过，"最佳"的安排是你自己亲自来雅典，但是，既然你回答说这是不可能的，那么，"次佳"的安排是我或者——如果可能——苏格拉底到你们那里去。(《书信》XI 358d)。

政治家来到雅典的学园，意味着政治家接受哲学生活、成为哲人、成为"理想国"中"最佳政体"的"哲人君王"；哲人离开雅典到外邦意味着哲人进入人世、进入城邦，成为"次佳政体"的立法者，成为习俗世界的"宗教大法官"。在前者，政治将上升为哲学，在后者，哲学将下降而成政治。哲学事关美好，政治事关邪恶。柏拉图的《理想国》与《法义》的对话语境深刻地证实了上述道理："最佳政体"是在哲人身处雅典的时候所建造的，而"次佳政体"则是由哲人旅居异国他乡之际隐姓埋名而建造的——对于哲学来说，在这个广袤无垠的宇宙里，没有比现实中的"城邦"更是"异国他乡"了。

③ 柏拉图这封书信酷似圣经《新约》中的保罗书信，但是，保罗书信中缺乏关于"戏谑"的教导。肃穆的保罗是纯然悲剧性的，这是他与柏拉图的根本不同。——这是否因为，使徒的神是可以探达而哲人的神不可探达呢？

说，“肃穆是戏谑的姊妹”(《书信》VI 323d，比较柏拉图《会饮》)。柏拉图在这里似乎传达了这样一个讯息：联结哲学与政治权力的友谊是一种“属人的”和“属神的”的混合物，一种“首要”和“次要”的混合物，它囊括了肃穆与戏谑。——对于哲人来说，生活似乎是悲剧与喜剧的混合物。至此，我们有理由怀疑，热恋哲学生活的狄翁在他悲怆的一生一幕幕地在叙拉古展开的时候，他可曾尝受过哪怕是一丝戏谑的释然吗？①

作为一个肃穆的年轻人，狄翁对柏拉图有关德性的哲学教导过度地严肃与热心了，以至于他竟然“天真地”(普鲁塔克，IV 7)以为，既然他自己是如此急切地服膺于哲学论证对更高级的事物的召请，那么老僭主狄俄尼索斯自然也会如此。他因此“郑重严肃地”(普鲁塔克，同上)请求老狄俄尼索斯召见柏拉图，听取他的崇高谈说，并以友谊来礼遇这个雅典的哲人(普鲁塔克，同上)。但是，僭主与哲人的会面结果是令人不快的：柏拉图关于正义者得福不义者遭报的论说使得老僭主觉得自己是一个罪犯而柏拉图是一个审判官(普鲁塔克，V 1－2)。在审判官与罪犯之间又如何能够维系一种友谊呢？更有甚者，柏拉图的谈说对于叙拉古宫廷中的廷臣来说无疑是一种莫大的魅惑。这自然激起老僭主的恐惧，而恐惧正是僭政政体与僭主生活的神经所在。② 如果在恐惧这种最不自由、最奴性的激情的基础上生发出友谊的话，那的确是一件令人万分惊奇的事情了。③

老狄俄尼索斯孤独地死去了，正像一个僭主所应得的那样。柏拉图用一套神秘莫测的数学公式换算了老僭主一生的幸福值，然后报告说，这个僭主的不幸要比波斯帝国的大僭主大流士还要高达七倍(《书信》VII

---

① 关于狄翁过度的肃穆，参考普鲁塔克，XXXII 5、LII 5。比较亚里士多德《尼克马哥伦理学》卷10关于“肃穆者”(spoudaion)的讨论和暗示：道德诸德性的品质都是肃穆的，因为它们是政治性的。这暗合希腊悲剧传统的教导，也和柏拉图所谓“城邦的政体就是悲剧”(《法义》)一说相呼应。追求“高贵”(kalon = noble)，这是道德诸德性、城邦政体与希腊悲剧所共同致力的方向。——“高贵”以“肃穆”为前题。亚里士多德所罗列的道德德性表中，只有一种德性隐含了“戏谑”的精神：机智(wit)，而这种德性已经十分接近于哲人的“理智德性”了(《尼克马哥伦理学》1128a)。——有别于政治人的悲剧性的道德德性，哲人的理智德性濒临喜剧。换言之，哲人所求的不是“高贵”，而是有关自然的知识，这种知识有可能是丑陋的、卑贱的、渎神的、不值得仿效和崇拜的、反政治的，总而言之，是可笑的。

② 参考柏拉图《理想国》、亚里士多德《政治学》对僭主的灵魂激情(“恐惧”)的精彩分析。

③ 维系友谊，需要勇敢的德性。柏拉图《书信》VII 328d、329d。

331e－332a)![1]在写给少僭主的第二封书信中，在所谓哲学智慧与政治权力互为依恋的那段持论之后，柏拉图体列举了几个伟大的历史实例以为辅证，比如西埃罗和西蒙尼德、克洛伊索斯和梭伦、阿伽门农和奈斯托，等等(《书信》II 311a－b)。柏拉图用一种随意的语气说，这些历史实例所承载的智慧与权力的友谊是一种"人们喜闻乐见的东西"，他们不但愿意谈说它们，而且也愿意听诗人咏唱它们(《书信》II 310e)。在此之后，柏拉图接着说，我这样说的目的是要搞清楚一件事情：

> 在我们死后，后来人对我们的谈论(logoi)并不会相应终止，我们必须对此留神。(《书信》II 311b－c)

死去的老狄俄尼索斯在生前对此从来不曾留神，因此，在他死后，我们也就有了柏拉图关于他的幸福值的怪异谈说(《书信》VII 331c－332a)。通过这种关于身后世界或来世的警告，柏拉图似乎在诉诸未来的"声誉"(time)以劝勉少僭主持守正义的生活。在哲人眼里轻若鸿毛的声誉似乎可以被用来抑制僭主的不义心性。在柏拉图之前，古代诗人赫西俄德(Hesiod)对此有着深刻的洞察。在劝勉他的弟弟佩尔塞斯(Perses)行事正义的的诗行中，他说：

> 必须躲避人们的流言(pheme)，因为流言有着顽皮的恶意，她轻浮，她易于发生，但难以祛除，她永远不会死去；她在有些时候甚至可以成为女神。(赫西俄德，《劳作与时日》760－764)[2]

赫西俄德经对人类言辞似是而非的本性的洞察，柏拉图几乎全盘接受。我们似乎有理由指责：柏拉图在来世的前提下谈论正义难道不正是把正义的律法奠定在一个虚幻的基础上吗？[3] 对这个指责的任何答辩最终将引导我们到另外一个更为根本的问题上去：书写人类律法的文字真的来源于人对最高事物——神或善的理念——的表述吗？

柏拉图对此了然于胸。

---

① 比较《理想国》IX 687d－e，《高尔吉亚》524b－525a。塔西陀在《罗马年鉴》VI.6中刻画罗马大暴君提贝留的时候引用了这段经典的柏拉图文本。

② 考虑修昔底德《波罗奔尼撒战争史》II.45.2，《新约·雅各书》3：5－16，赫西俄德《劳作与时日》75－80。

③ 考虑《书信》VII 334c－335c柏拉图就狄翁之死与其来世教义的讨论。

在讨论"什么是法律?"的《米诺斯》中,他把法律定义为寻找"存在"(being)但其本身并非"存在"的东西。在此之后,他甚至以"法律"为标题创作了一部更为冗长的对话,专门用以展示法律在一个苏格拉底式的"雅典的陌生人"的领导下是如何寻找那最高的"存在"的。另外,在《政治家》中,柏拉图确认了《智者》所提出的一项观察:法律是存在的幻影,它出自人类高超的技艺,常常以假乱真(《政治家,293a 以下》)。[①]存在或者最高的真理或者神并不服膺于任何形式的人类言辞。在陈述这一论断的时候,柏拉图的语气显得很严肃:

> 这就是为什么那些真正严肃的人在真正严肃的事情上面从来不立文字的原因,以免它们成为公众的嫉妒与愚蠢的牺牲品。因此,我们的结论只有一句话:当我们看到某一个人的文字书写时,不管它是立法者的律条,还是别的任何形式的什么东西,它们都不是这个人最严肃的工作。(《书信》VII 344c)[②]

---

① 比较《新约·希伯来书》一段与此惊人神似的经文:"律法既是将来美事的影子,不是本物的真相……"(《希伯来书》10:1-2)。我们认为,在柏拉图看来,此间所谓"本物"自存于自然之中,而对于使徒来说,"本物"存在于来世。

② 比较《书信》VII 341c-e 与《书信》II 314b-c。关于这个问题的探讨,最经典的柏拉图文本当然是《法义》769:立法对于立法哲人而言是一件戏谑的事情。比较《法义》644d 对"玩偶"的谈论。考虑柏拉图在《书信》VII 341b-345c 关于有别于"实在"的"知识"、"名称"、"定义"与"形像"的似是而非的特性的冗长谈论。相关的柏拉图文本出现在《克拉底鲁》中。

以上的考虑使得笔者就存在于柏拉图对话中著名的"隐微书写"与"显白书写"这个问题提出另一种解释:哲人这种书写规则源于哲学言辞本身的特性:它致力表述"实在",但又由于其"属人性",无力精确表述那个近乎神性的"实在"。所以,"隐微书写"与"显白书写"的书写方式想要掩盖的不是所谓哲人关于"实在"的"真理",它要致力掩盖的是哲学不能表述这一真理的这个事实。换言之,它要掩盖的不是一种具有政治破坏力的神圣知识,而是哲学无力探达这一神圣知识的无能、人类智慧的无能。与此相比,所谓"政治迫害"导致哲人这一书写规则的说法显得太外在于问题核心了,这一说法只是另外某种更深原因的结果。与此问题直接相关的是:正是哲学的这一无能才迫使哲人必须成为立法的哲人,必须成为政治的哲人——用"法律"来填补"哲学"与"实在"之间的真空,甚至用"法律"替代"实在",用"对实在的追寻"替代"实在本身"——否则,哲人断难把哲学的沉思证成一种生活,因为,凡生活都是行动,都是政治的。从这个意义讲,哲人逃避政治迫害的唯一可行的方法,就是去为政治立法、成为宗教大法官、成为迫害者。也只有这样,哲学作为一种生活方式才得以完全。换言之,"被迫害"是哲学生活的未完成状态、穷匮状态、窘困状态,而"迫害"则标志着哲学生活的完整状态。这可能就是苏格拉底把哲学从天上带到地上的最终原因,也可能是柏拉图远赴叙拉古的最终原因,更是中世纪阿拉伯——犹太文明传统中的大哲人(falasifa)无一不是以立法者与宗教大法官的身份侧身宫廷,致力于监管自身文明的伟大律法及其所支配的政体与生活方式的最终原因。对这个极端复杂的问题,笔者另文详细处理。

这一令人惊奇的说法引导我们再一次回到柏拉图那封同时写给哲人与僭主的第六封书信:结束了对哲人与僭主关于友谊的劝勉,柏拉图肃穆的吁请了"神"(theos),[①]然后给出自己最后的建议:他的书信应该由哲人与僭主共同拆阅,他们应该把它当作拥有约束力的"法律",最后,他们应该以一种调和着"戏谑"的"肃穆"态度来阅读这封信(《书信》VI 323d,比较第八封书信的最后一段)。结束这一段冗长的考查,当我们重新回到我们的论题,回到狄翁的悲剧生平中来的时候,我们也许会禁不住想:狄翁是不是把本该戏谑以待的事情看得过于肃穆了呢?

普鲁塔克告诉我们,狄翁由于其得自柏拉图的哲学智慧而锋芒外露,这使得他在叙拉古僭主的宫廷中一枝独秀、鹤立鸡群。与他相比,其他人显得像是匍匐在僭主脚下的奴隶(普鲁塔克,VI 4-5)。在狄翁与其他廷臣的生活方式之间形成了尖锐的对垒:前者是肃穆的、高贵的、简朴的,后者则是轻浮的、萎靡的、奢华的(普鲁塔克,VII)。这一尖锐对垒使得狄翁觉得很难与那些人在友谊中共处。同样,那些人对狄翁也暗含嫉妒与仇恨,并且用似是而非的恶名诋毁狄翁的德性。比如,他们把他的"尊严"称为"傲慢","勇敢"称作"刚愎"(普鲁塔克,VIII 1)。[②] 这一针对道德德性的似是而非的称名与其说展现了诽谤者们的恶毒,毋宁说暗示了两个极端紧要的问题:其一,人类言词似是而非的特性;其二,道德德性自身模棱两可的本性。[③] 柏拉图的前辈史家修昔底德在对科西拉城"大革命"的研究中,对这两个问题有着令人震颤的洞察:在"大革命"这反常的日子里,

---

① 323c6。比较《书信》XIII 363b5-7 柏拉图关于自己使用"神"这个词的奇怪得近乎戏谑的习惯。

② 比较马基雅维里《李维史论》I. 7-8 关于"控告"和"诋毁"与一个共和国的维持二者之间的关系。

③ 按照亚里士多德的观察,道德德性是存在于两种极端的中间位置。比如说,"勇敢"存在于"鲁莽"与"胆怯"的中间地带。这个所谓的"中间地带"很难把握,这往往使得"勇敢"偏向"鲁莽"或者"胆怯",从而,"勇敢"的德性品质必然遭到损伤。这是道德德性的模糊性的主要来源。正因为此,道德德性需要理智德性的监护:理智可以帮助人辨识到道德德性所得以维系的那个"中间地带"。亚里士多德这一道德德性理论在现代受到巨大的挑战,马基雅维里和霍布斯否定了"中间地带"这个说法,而纯粹以非善即恶的"二分法"重整人类道德谱系。这一微妙的变动在现代政治哲学史上引发了深刻的革命。参考施特劳斯(Leo Strauss)《关于马基雅维里的思考》(南京:译林出版社,2003)与《霍布斯的政治哲学》(南京:译林出版社,2002)中的相关探讨。

> 言辞改变了他们日常的意义，它们被重新赋义。无法无天的鲁莽被视为拥护反动王朝的忠勇，审慎的迟疑被视为无用的胆小鬼，节制成为女人气的粉饰，运筹权衡成为缺乏行动，疯狂的暴力成为勇敢的表征，精心策划的阴谋成为理直气壮的自卫……[①]。

我们看到，围绕着言辞的意义所展开的火爆争端最显著地发生在"大革命"时期，而"大革命"正是"内乱"的最高表达。"内乱"表征着公民友谊的丧失。我们认为，正是公民友谊的丧失导致了政治——道德语义的冲突和混乱，而后者可能正是人类言辞的似是而非的本性的重要表征之一。所以，为了治疗内乱这一政治痼疾，必须寻求友谊；而为了寻求友谊，必须寻求一种能够总统各方分歧的力量；这个力量似乎就是哲学：由于首要地致力于对总统万物的"第一因"的探究，哲学也许是人类世界所可能拥有的唯一一种和谐的言辞方式。[②] 这最终将指引我们看到柏拉图对"友谊"的特殊看法。

关于哲学与权力的友谊作为一个讨论主题总领了全部十三封柏拉图书信。这个主题把分散的书信聚拢成一个整体，并使单个书信分享整体所指向的意义。在这些书信之间，有两段上文已经约略提到的"题外话"（digressions）显得格外突出：其一位于第二封书信（《书信》II 312d2 - 314c7），其二位于第七封书信（《书信》VII 341b345c）。这两段"题外话"是纯粹哲学性的，以至于几乎可以作为两篇哲学论文单列出来。第二封书信中的那一段的讨论主题是"第一因的自然本性"（proton physeos）。按照柏拉图的意见，这个"第一因"是万物之君王（basilea），所有的事物都来源于它，并为它而存在，它是所有美好（kalon）事物的原因（aition），它具有一种神性（theioteron），它是哲学追求的对象，哲学因为它而成为一种神圣的知识（《书信》II 312d4）。[③]

同样，位于第七封书信中的那段"题外话"的问题也是相似的，即"真

---

① 修昔底德，《波罗奔尼撒战争史》，III 82.4 - 8。参普鲁塔克，《残篇》161：

有些人用似是而非的名称掩盖着他们的恶，把肉欲称为爱美，把粗陋称为素朴，把贪婪称为远见。

② 考虑柏拉图《书信》中两段冗长的"哲学题外话"，其一在《书信》VII 341b - 345c，其二在《书信》II 312d2 - 314c7。前者涉及"实在"，后者涉及"第一因"。后文对此有详考。

③ 比较柏拉图《法义》886c - d 关于古代诗人作品中的"神"的一段异常精辟的讨论。同时参考《书信》VI 322d - e 与《法义》卷 7 结尾关于"神圣知识"的讨论。

理本身"(alethes)的自然本性。柏拉图认为,从"真理本身"按照严格的等级依次衍生出知识(gnoston 或者 episteme)、形象(eidolon)、定义(logos)、名称(onoma)。后四个东西只是人类言辞在不同程度上对"真理本身"的模性的表述,因而都与"真理本身"相隔离(《书信》VII 342a – c)。因此,柏拉图主张说,它们都是不完美的、有缺陷的(《书信》VII 343d – e)。哲学固然是对第一个东西即真理本身的捕捉,但如果没有首先捕捉到后四个东西,那么我们对于第一个东西所能够拥有的永远将是不完美的(《书信》VII 342e)。这产生了一个严重的问题:由于人类言辞的脆弱,以上四种言辞(知识、形象、定义、名称)所能表述的只是真理本身的"性状"(quality),而不是"本质"(essence),然而,人的灵魂致力于去把握的却不是"性状",而是"本质"。这样,在人类言辞与人类灵魂之间就出现了龃龉。对此,柏拉图精当地总结说:"四种言辞方式的每一种都向灵魂提供了灵魂并不需要的诸如字词或形象的东西"(《书信》VII 343c)。这样,由于真理本身被有缺陷的人类言辞所表述,则真理本身的被表述也就是真理本身的被扭曲,被扭曲的真理从而易于遭到任何日常意见的反驳,这样,最终在表述者那里产生的就是疑惑、不确定和迷乱。因此,表述真理本身其实就是一个步人疑惑的行动。

哲学的起点正是疑惑或惊奇,至于哲学的终点是否就是心安理得的解惑状态,那已经不是哲人所能探达的领域了(参《书信》VII 343c)。一句话,在"真理本身"或者"第一因"与人类言辞对真理本身或者第一因的"表述"二者之间横亘着一条不可跨越的鸿沟;牵缠在历史世界中的人类所能获得的只可能是后者。笔者认为,这就是柏拉图在第七封书信中之所以召令哲人在处理"最严肃的事物"时不立文字的根本原因。不立文字不是因为哲人看到了真理的可怕秘密,而是因为哲人根本就看不到真理的秘密,无字可立(细考《书信》VII 344c)。在位于第二封书信中的那段哲学"题外话"中,相同的警示与相同的语调也紧接着出现在关于"第一因"的抽象表述之后。在那里,柏拉图明确地说,"第一因"抵制人类的言辞,抵制言辞的表述(《书信》II 314a – c)。把所有这一切放在一起考虑,则我们可以不无道理地争辩说,并非由于民众对于"真理"的无知迫使哲人掩盖"真理",而是哲人自身对于"真理"的无知迫使哲人掩盖"真理"的不可知这个真相。然而,关于"真理"或者"第一因"的知识的不可能并不简单地意味着对这种知识的寻求也不可能。

事实上,对"第一因"永不停止的寻求正是哲学实践的本质。正是这

一实践使哲学有可能成为探究"第一因"的神圣知识,以此区别于那些探究"第二因"的知识——那些探究"邪恶的"、"不义的"、"属人的"、"受制于必然律"的领域的知识(《书信》VI 322d9,322e4 -5)。正是从对那统管杂多万物的"第一因"的哲学探究中诞生了那种使得友谊成为可能的统一力量(考虑《书信》II 313c6 -9)。这就是柏拉图式的友谊的特殊之处:人们在对神圣的"第一因"的共同追求的生活中成为友爱的朋友;友谊因此成为神圣的事情[①]——柏拉图的友谊生活要求一个人首先成为欲求"第一因"的哲人。

老僭主死后,柏拉图和狄翁两个人都意识到,与少僭主狄俄尼索斯联结友谊意味着首先对他进行哲学教育(普鲁塔克,X,et *passim*)。在此重述少僭主的哲学教育是离题的。不管怎么样,教育的结果是令教育者失望的。首先,这个僭主缺乏足够的道德资质。[②] 其次,对"第一因"的寻求在柏拉图的友谊生活中所起的作用对于少僭主来说难以领会。这场为了友谊的哲学教育以令人不快的两个结果而告流产:其一,少僭主把柏拉图囚禁在城堡中(《书信》VII 348a1 -5);其二,少僭主竟然自己著书立说,打破了柏拉图关于不立文字于"第一因"的哲学禁令,惶惶然撰就了一部形而上学专著。这样,在囚禁哲人柏拉图的同时,这个少僭主似乎也妄图将神圣的"第一因"囚禁在他拙劣的言辞中。他似乎没有意识到,"第一因"俘获人,而从来不被人俘获。通过把柏拉图囚禁在他的城堡中,并把"第一因"囚禁在他的专著中,这个僭主所犯下的是一个近乎渎神的错误。对僭主的哲学教育只不过摧生了一个更加彻底的僭主;他囚禁哲人、囚禁兀自独立的神圣事物,无非是把自己囚禁在深深的僭主所特有的灵魂激情中:嫉妒、占有欲、恐惧。——这些困顿着奴隶的可耻激情(普鲁塔克,XVI)。如果说哲学生活首先就是自由的教育,那么,僭主注定是反哲学的。

在此,我们可以看到狄翁和狄俄尼索斯这两个叙拉古人的鲜明对比:

---

① 考虑第五封书信的第一段:"友爱的"与"神圣的"并列。柏拉图在《会饮篇》179a 中把友爱中的人称为承受神启的人。

② 道德德性与哲学生活的紧密联系是柏拉图—狄翁—狄俄尼索斯的三人故事中的另一个基本线索,我们再次无法展开,但是,对于目前的讨论语境而言,读者可以查考普鲁塔克《狄翁生平》X 与柏拉图《书信》VII 342d, 344a - b;尤其是《书信》II 311d9 - e5 里的一段话:

……我坚信,就真正的哲学而言,如果我们是正直的,那么我们就会学好它,如果我们是卑劣的,我们就学不好它。

前者过于肃穆地对待那些不妨可以戏谑以待的事情,而后者在需要极端肃穆的事情上则过于轻浮。

有着如此龃龉的两个人怎么能够为了哲学("柏拉图")的缘故一起走到友谊里呢?相反,柏拉图出现在叙拉古似乎恰恰是造成两个人冲突的部分原因。狄翁因为优异的自由德性而天然地朝向哲学生活,并因此卓然不群(普鲁塔克,VI 4 - 5,柏拉图《书信》X 358c);狄俄尼索斯则是一个恐惧、多疑、懦弱的畸形儿;他幼年从来没有接受过自由教育,而只是被老僭主关在家中孤单地学习打制木车、灯架、木桌凳等等(普鲁塔克,IX 1 - 3)[①]。如此缺乏友爱的甜蜜与求知的快乐,这几乎是野兽的状态。狄俄尼索斯的孤独源自恐惧和懦弱,它催生出了一个彻底的独夫僭主;而狄翁的孤独来自他的德性与高贵,它注定使狄翁成为悲剧英雄。

这个结论诱使我们再次偏离讨论主题,以更加清晰地把握狄翁与狄俄尼索斯的位置关系。18 世纪意大利政治哲学家维科(Giambattista Vico)在他的天才著作《新科学》中为世人勾勒出从古至今人性的演变轨迹:"各族人民的本性最初是粗鲁的,然后就是严峻、宽和、文雅,最后就是淫逸"(《新科学》,242,比较 916 - 918)。紧接着,维科写道:

在人类世界中,首先出现的是庞大而奇特的物种,例如[荷马与柏拉图笔下的]独眼巨人们;其次是骄傲而灵魂宽宏的,比如阿基琉斯;接着就是勇敢而正义的,比如[雅典将军]阿里斯泰德和[罗马将军]西比奥;距离我们较近的是一些仪表动人的人物,他们外表显出莫大的德行,但却伴随着严重的罪恶,他们往往在民众中赢得盛名与荣誉,比如亚历山大和凯撒;更晚一些的是一些忧郁深思的人,比如[塔西陀笔下的罗马帝国第二任皇帝]提贝留;[②]最后是一些荒淫无耻的人,例如[罗马帝国中期诸帝]卡里古拉、尼禄、多密善等等(《新科学》243,比较 1025)。

在这个列表中,维科似乎把古今"人性发生演变史"历时性地划分成了六个世代(genus),其中每一个世代在精神品相上都与其他世代严格地互相隔离,从而彰显出难以调和的"古今之争"。现在,我们不妨尝试把

① 比较柏拉图在《理想国》里对有别于"战士"和"公民"阶层的"工匠"阶层的品质刻画。

② 伯罗奔尼撒战争中捣毁雅典城墙并征服雅典的斯巴达将领莱山德(Lysander)也属于"忧郁深思"的人。普鲁塔克,《莱山德生平》II,Loeb Classics。

哲学家狄翁与僭主狄俄尼索斯置入维科勘查到的这个"六代世系表"之中,看看会有什么结果发生。

狄翁保留了第二代的一点遗风(骄傲、灵魂宽宏),但其首要品质更像是第三代的产物(勇敢、正义);僭主狄俄尼索斯无疑首先是第五代的产品(忧郁不群、愁苦深思),但同时也预示了末世第六代的到来(荒淫无耻)。这样,一个属于第二代和第三代、另一个属于第五代与第六代。这无疑形成一个巨大的鸿沟。换言之,在精神品相上,两个人根本不是同代人(coevil),他们共同存在于叙拉古必然意味着在叙拉古挑起一场不可调和的"古今之争"! 无独有偶,我们知道,在古代诗人赫西俄德的"五代神话"(《劳作与时日》106 - 200)中,不同世代的物种是绝对隔离的。

这是神的命令。每一个后来的世代都是在前一个世代被神彻底埋进大地深处之后才被创生出来。[①] 与赫西俄德的"五代世表"一样,在维科发现的被神意(Providentia)所支配的"六代世表"中,每一代似乎也是全然简单的,它不与其它任何时代相混杂。考虑到此,我们应该明白,既然狄翁属于第二代与第三代,而狄俄尼索斯属于第五代与第六代,那么,用和谐的友谊联结这两个人显然是犯了"时代误置"的错误:这两个人是不共戴天的。既然这样,我们接下来会很自然地猜想:是否会在狄翁与狄俄尼索斯所代表的两个冲突的世代之上存在着一个力量强大的第三者,它非时间、非地域(utopian)u - topos)地超然居于"六代"之上,并由此把狄翁与狄俄尼索斯团结在一个和谐的整体中呢? 根据柏拉图的理论教导,哲学似乎正是这个第三者(《书信》II 312e - 314c,比较《书信》VII 341b - 345c)。然而,柏拉图的现实实践又说明,哲学不足以担负这个艰难的使命。柏拉图晚年不朽的慨叹证明了这一切:

> 我,一个雅典的公民、狄翁的伴侣、他坚定的盟友,来到叙拉古这被僭主奴役的土地,只是为了带来友谊,而不是战争。但是,在与诽谤者们的斗争中,我失败了。(《书信》VII 333c)

柏拉图立志要通过哲学教育——换言之,通过哲学言辞的说服论证——把原本是不共戴天的东西安置在同一片天空之下,把一种简单划

---

① 只有一个例外:第四代——英雄世代。不过,这一代最终被神安置到大海深处的幸福岛上去了,因此,他们与下一代同样是绝对地不相混合的。参赫西俄德《劳作与时日》170 - 173。

一的政治生活秩序植入纷繁无序的叙拉古城,但是,他似乎没有提前意识到有一种非常特殊的东西将阻挡他的道路:诽谤者。诽谤者是一种特殊的人,他们能够娴熟地操纵一种特殊的言辞,这种言辞的力量强大得足以在被腐蚀的僭主的耳朵跟前瓦解哲学言辞的全部武装。[①]

我们或许可以从柏拉图的失败中看出他的两个错误:第一,由于亲身莅临叙拉古这座处在具体世代的城邦,柏拉图使哲学丧失了超然城外的"第三者"的位置,因此,哲学不得不政治表态,并且介入政治斗争,这样,哲学就不再拥有"统一"杂多的超然力量,哲学的首要任务也不再是"友谊"与"统一",而是区分敌友。第二,由于妄图把狄翁与狄俄尼索斯联结在友谊中,柏拉图触犯了一个神圣的禁令:不可调和那不能调和的东西。[②]

然而,考虑到前文所述及的哲学言辞的有限性,我们必须对柏拉图的第二个错误予以进一步勘查。如前所述,哲学言辞的有限性体现在它无力探达神圣事物("第一因")所在的领域:在哲人与神圣世界之间,缺乏一种根本的友谊。神圣世界躲避哲人的爱欲与追求,哲人永远不可能进入"第一因"的领地,而只有在那个领地才存在着一个超然的第三者,它非时间、非地域(utopian > u - topos)地居于"六代"之上(《书信》II 312e1,普鲁塔克,X 2-3;比较柏拉图《法律》709a1-c4、715e10-7163)。柏拉图的错误因此是必然的,也是必须的。换言之,哲学不可能是"非地域"的(u-topos)——乌托邦的(utopian)! 哲学必须寄身于一处所在、一块土地。哲人必须进入城邦,进入那个"邪恶的"、"不义的"、"属人的"、"受制于必然律的"领域。进入这个领地的同时,哲学必须把自己变成"共和派",不再以探究美好(kalon)的理念世界为业,而是以此世的"自由"与"正义"为业,并时刻准备出手弑杀僭主(比如布鲁图斯),或者被僭主剪杀(比如西塞罗),或者自杀(比如小加图)。

这个结论在笔者看来,就是普鲁塔克用罗马人布鲁图斯的生平对堪希腊人狄翁的生平的根本用意所在:普鲁塔克希望用某种罗马精神来弥补希腊的某种精神,用政治教调哲学;换言之,在希腊与罗马之间、在智慧

---

① 参普鲁塔克,XIV:叙拉古诽谤集团首领菲利斯都(Philistus)是如何对哲学发起疯狂攻击的。希腊智者希比亚(Hippias)说过:"诽谤"(diabolia)是一种可怕的东西,因为人们不可能像颁布法律制裁盗窃者一样去颁布法律制裁诽谤者,但是诽谤者是最无耻最危险的盗窃者,他们盗窃了世上最珍贵的财宝:友谊。参普鲁塔克,《残篇》,156。

② 参柏拉图《法义》684e, 843a, 913b;《泰阿泰德》181b。

与权力之间,培植一种伟大的友谊。[1]

僭主与共和派不共戴天,因为他们来自不同的世代,各自遵行着自己得自神的生活方式(参柏拉图《法律》第一句话,比较 709a1 – c4、715e10 – 716a3;比较普鲁塔克,X 2 – 3)。看起来似乎最终是神赋予不同世代以生命,给他们生长的权利,然后在终了的日子里再把他们常埋地下。从这个意义上讲,少僭主狄俄尼索斯注定是孤独的。作为一个独夫僭主,他不允许任何人在任何意义上出现和他平等的态势,从而勾销了友谊的重要前提。[2] 哲学的友谊是人类所能达到的最高的政治共同体,但它在僭主眼中却呈现出所谓"共和阴谋"的样态。狄翁与雅典、科林斯、迦太基的密切交往无疑加深了狄俄尼索斯的疑虑。[3] 为了抵制阴谋者的威胁,僭主必须武装自己,哪怕以"友谊"为牺牲都在所不惜。

换言之,僭主必须保卫自己的孤独状态,因为他的领袖地位的基础正是他的孤独。狄翁同样关切狄俄尼索斯的领袖地位,但他认为强固的领袖地位建立在友谊和哲学的基础上。他因此敦促狄俄尼索斯成为柏拉图的弟子,这样,"他的性格就可以得到德性原则的调教,他就可以顺应最神圣最美好的模范行事为人,这样,他就可以为自己为人民求得最大的幸福,人民就可以不再是由于暴力与强制的缘故而像奴隶一样地顺从,而是由于领袖的正义与节制而报以友爱和子女一般的崇敬。这样,他就不再

① 对我来说,近代英国伟大的政治哲学家亚当·斯密在《道德情操论》最后一卷针对小加图的自杀、罗马共和的贵族德性及其背后所涌动着的斯多亚主义道德情操所展开的挑战是非常难以应对的。我认为,亚当·斯密的写作展示了一个新世代的精神,这个世代,我们也可以像其他许多人那样称之为"民主"。问题是:在布鲁图斯的世代,如果说哲学必须"弑僭",那么,在亚当·斯密的世代,哲学又该何为呢?

② "平等产生友谊"。参柏拉图《法义》756e – 757d。

③ 马基雅维里在其《李维史论》中,只提到柏拉图一次,而且,柏拉图是作为共和阴谋的教唆者出现的。我们不无理由地认为,这不是由于马基雅维里对所谓"柏拉图哲学"或者"哲学"本身的无知或者无视,恰恰相反,马基雅维里深刻地把握到了"柏拉图哲学"的精神,把握到了"哲学"进入城邦、进入那个"邪恶的"、"不义的"、"属人的"、"受制于必然律的"领地之后的根本境遇。参考施特劳斯《对马基雅维里的思考》,前揭,页 255 以下。

同样的情形出现在马基雅维里的《佛罗伦萨史》中:对于其中的几个阴谋者或者弑僭者,马基雅维里都小心翼翼地保留并突出了他们的"人文主义学者"、"希腊文教师"、"哲学家"等极具象征意义的身份。在该部史书中,哲学诗人但丁作为《神曲》作者的身份也被隐而未提,但它作为吉柏林党人的政治身份以及他被流放的政治境遇却被予以鲜明呈示。对于哲学的"苏格拉底式转向"的含义,换言之,对于"政治哲学"的本质,像古代的西塞罗那样深具洞察的现代人寥寥无几,马基雅维里无疑是其中最伟大的一个,也正是因此,他才能在现代为苏格拉底——柏拉图的传统提供一份最卓越的、最具苏格拉底品质的(Socratic)辩护。

是一个僭主,而是一个君王。因为使得统治权固若金汤的不是恐惧和强力,而是友爱和以德性和正义为基础的热心与恩惠(普鲁塔克 X)。

狄翁的这些建议是纯然柏拉图式的,它几乎重述了记载在《理想国》中有关“君王”品质的谈论。狄翁的这个建议与其说意在强固孤独中的领袖地位,不如说是妄图培育存在于友谊中的德性生活。狄俄尼索斯被预期从一个为万民恐惧的僭主变成一个真正意义上为万民拥戴的有德之君。在此,简单地比较狄翁—柏拉图的建议与亚里士多德在《政治学》第五卷就相同问题所发表的意见不是没有意义的。两者的根本差异在于:狄翁—柏拉图的建议旨在劝勉僭主去做(to be)一个君王,而亚里士多德的建议仅仅是劝勉僭主假装去做(to pretend to be)一个君王(亚里士多德,《政治学》V 1315b1 - 1315b10)。“做”一个君王意味着一个人必须在其灵魂品相中具备君王的德性,而“假装做”一个君王则不需要灵魂中相应的德性素质,仅仅有表面行为就足够了,换句话,一个不具备正义德性的人也可以做出正义的行为。①

笔者相信,亚里士多德的建议为现代的某一类领袖艺术的倡导者提供了灵感。这一类人认为,以孤独为基石的领袖地位不但是可能的,而且是必须的,因为一个君主需要的不是友谊(friendship),而是“追随者”(followership)。② 如果按照这样的建议,则狄俄尼索斯必须被教育成一个彻底的孤独者。普鲁塔克对此似乎有所体察:他不动声色地叙述了狄俄尼索斯与心怀叵测的诽谤者非利斯都(Philistus)党派沆瀣一气但最终却被后者坑害的情节。这个情节与其表明了少僭主狄俄尼索斯不知道什么是致力于德性培育的友谊,不如说暗示了这个极权在握的年轻人不知

---

① 后世基督教传统中“因信称义”一说所蕴含的“信仰”与“律法”之争其实正是沿袭了亚里士多德德性理论中的这一难题。霍布斯在《利维坦》中讨论“臣民的自由”的时候曾经以“正义”为例把这个问题予以彻底尖锐化:“正义”究竟是一种内在的“良心”状态,还是外在的“行为”状态?这个明确针对基督教良心论的提问为以后的亚当·斯密针对古代德性理论的攻击扫平了道路。参见亚当·斯密《道德情操论》最后一段:

我们没有在古代的道德学家中看到有人试图对正义准则进行特别详细的论述。西塞罗在他的《论责任》中,亚里士多德在他的《伦理学》中,都像探讨其他德性那样讨论正义。在西塞罗和柏拉图的法学那里,我们自然地期望看到他们详细地论述应该由一个国家的成文法推行的那些天然平等准则,然而,我们却没有看到这类论述。他们的法学是警察的法学,而非正义的法学。

② 参培根《论说文集》:“论追随者与朋友”。比较马基雅维里《君主论》,“献辞”部分:马基雅维里用以说明这一相似道理所采用的“山巅”与“谷底”的地理意象。

道如何才能够做到与他的权力相匹配的彻底的孤独。换言之，一个真正意义上的僭主不需要去与任何人谋求任何意义上的友谊，而是要留心保卫自己不受友谊幻象的欺骗。对于这种冷峻的建议的必然性与可行性，狄翁和狄俄尼索斯两个人都没有任何意识。结果，狄俄尼索斯被狡猾的菲利斯都牵缠进一种变态的所谓"友谊"里，在菲利斯都的控制下，成为后者诽谤柏拉图与狄翁的哲学联盟的有力工具。[1] ——权力不是像柏拉图所期待的那样与哲学联盟，而是往往与诡辩家和煽动者的诽谤联盟。至此，我们禁不住再次回忆起柏拉图那句无奈的慨叹：

> 我，一个雅典的公民、狄翁的伴侣、他的坚定盟友，来到叙拉古这被僭主奴役的土地，只是为了带来友谊，而不是战争。但是，在与诽谤者们的斗争中，我失败了。(《书信》VII 333c)

叙拉古后来的局势完全成了一片混沌：哲人柏拉图被囚禁、羞辱、驱逐、乃至几乎被杀害；僭主狄俄尼索斯不但从未学会如何在哲学沉思中品尝友谊的甜蜜，而且也从未学会如何在孤独中安全地统治，最终招来流亡之祸；煽动家菲利斯都整日以煽动民众为能事，但最终竟也暴死在民众的手下；软弱的骑墙派赫拉克里德(Heraclleides)被狄翁部下暗杀；甚至街头小无赖琐西(Sosis)也呼风唤雨，把叙拉古人的奴隶似的放纵表现到无以复加的地步；正直有德的狄翁、叙拉古的"救主"、柏拉图最爱惜的弟子，迎来了悲剧性的灭亡；最后，狄翁的谋杀者卡利普斯(Callipus)，一个无耻的凶手、一个外乡的神秘主义者，在神秘地死亡之前荣登叙拉古新的僭主高位。

狄翁有着肃穆而严厉的性格，但同时似乎又没有能力将这种性格一以贯之地持续下去。在叙拉古局势日趋没落的时候，狄翁的严厉品性却越来越淡化，尽管当时叙拉古糟糕的情势需要雷厉风行的严厉手段方可治愈。在赫拉克里德事件中，狄翁的严厉品性被淡化到了极致。赫拉克里德简直就是一匹害群之马，一个寄生在政治共同体内的毒瘤。他不但无休止地腐蚀公民，而且直接威胁着狄翁本人的生命。他死不足惜。最后，狄翁在忍无可忍的情况下默许了早就心存杀机的部下将之暗杀。但是，这个人的死却使狄翁的良心备受折磨，他认为这是他的德性生活中的

[1] 参柏拉图《书信》VI 322d－e：哲人何以需要自卫。

一个可耻的污渍。他公开向他的敌人和朋友宣布说,他已经做好死上一百次的准备,不管任何人,都可以向他动刀(普鲁塔克,LVII 3)。狄翁就是这样在他最后的岁月里被一种深刻的良心愧疚所摧毁,以至于自愿死亡,"像一头献祭品被宰杀在祭坛上"(普鲁塔克,LVII)。

狄翁到底希望用他的生命来献祭什么呢?

这是任何人读完《狄翁生平》以后都禁不住要掩卷苦思的第一个问题。在此,我们或许很自然地想到困守罗马共和国最后一个堡垒乌提卡城的小加图(Cato Uticensis)。在共和事业被逼入末路的时候,小加图回到苏格拉底的牢房、回到哲学的最高状态:死亡——他手执柏拉图的《斐多》,秉烛夜读,之后,割腕自杀。和共和领袖布鲁图斯一样,小加图也是柏拉图哲学的服膺者。柏拉图哲学的神髓可以用《斐多》中的一句话来概括:哲学是学习死亡的技艺。小加图和狄翁的自杀似乎向我们证明他们都习得了哲学的这一神髓,并能够"以身试法"。但是,在狄翁与小加图的死之间似乎存在深刻的区别:如果说柏拉图的《斐多》是一束照亮小加图的自杀的光,那么,照亮狄翁之死的那束光可能就是柏拉图的另一部苏格拉底死前的对话:《克力同》。

《克力同》与《斐多》记载了苏格拉底生平的最后两个时刻。在这两个时刻中,苏格拉底发表了两项不同的教诲,前者关乎此生的正义,后者关乎来世的幸福。小加图的死确认了一项共和哲人所奉行的真理:自由与僭政水火不容。换言之,哲学要么弑僭(tyrannicidal)以张自由,要么自杀(suicidal)以辞乱世。哲学作为修习死亡的技艺在小加图这里得到了新的意义伸展,这种伸展是政治性的。

与此不同,狄翁的死确证了苏格拉底在《克力同》里的教诲:承受不义比施行不义更正义。狄翁似乎看重此生的正义德性,小加图似乎把眼光落在了来世的幸福之上。在来世的土地上,我们可以想象小加图就像深入幽冥世界深处的埃涅阿斯一样(参见维吉尔,《埃涅阿斯记》卷六),与他高傲、正直、伟大、睿智的罗马共和国的先驱们在友爱中共享柏拉图式的"幸福":既不需要行不义,也不会遭受不义。[①] 作为对比,狄翁似乎更关注此生的正义生活,

---

① 柏拉图有言:

不行不义于人,亦不被人行不义,这才是那些活在幸福中的人。这两个条件,前者不难达到,但最大的困难就是如何谋得权力以抵御他人的恶行。(《法义》VIII 829a1 -5)

狄翁的悲剧生涯是柏拉图这段晚年申白的最佳注释。

然而,他所能做到的只是自己不去对人行不义,但却没有丝毫能力去阻止别人对他行不义。这意味着,狄翁不可能在此生获得柏拉图式的"幸福"。我们因此有理由怀疑这个世界上是否真的存在柏拉图刻画出的那种"幸福":既不行不义,也不遭受不义。在对比狄翁与小加图这两个卓越的生命之后,我们无法不去因为今生中一个根本的真相而难过:灿烂的"幸福"只存在于来世,而今生的最高事业只是面色暗淡的"正义"。

柏拉图和普鲁塔克都为死去的狄翁写了一篇令人难以忘怀宛若墓志的纪念文字。柏拉图这样写道:

> 狄翁决定宁肯受难也不去行恶,然而,当他在他的敌人面前臻至德性巅峰之际,却突然倒下了。在对付恶人的时候,一个头脑清醒的义人在洞察恶人的灵魂方面从来不会受骗。然而,就像一个优秀的水手虽然能够预测到风暴的来临,但却因为没有意识到风暴的险恶程度而遭受到的厄运一样,狄翁所承受的相同厄运也就不那么令人惊奇了。狄翁死于类似的原因。对那些想致他于死地的人的丑恶灵魂,他并非没有洞察,然而他完全没有意料到这些灵魂竟然是如此丑恶、如此贪婪、如此卑鄙、如此下流。他倒下了,叙拉古因此也遭受了灭顶之灾。(《书信》VII 351c7 – e3)

和斯威夫特笔下的"慧因"(Houynhnms)一样,狄翁是高贵的、单纯的、大度的、正义的。对于那些刁顽丑陋的"野狐"(Yahoos),他时常也会严厉以待。然而,对于"野狐"们的邪恶本性,他终究缺乏充分的意识。[1]狄翁对于人性深处的恶的无知表明了他对人类事物的知识是不完美的,这继而意味着他对人事与神事所构成的"整全"缺乏完美的知识。因为"整全"是哲学的探究对象,所以,我们必须说,狄翁的哲学知识有重大欠缺,他所受到的哲学教育有重大欠缺。

从这种含有欠缺的的哲学中,究竟能够推导出什么样的"正义"和"友谊"呢?

对这个问题,我们或许可以在普鲁塔克最后为狄翁所撰的墓志般的陈述中找到一点影子。这项陈述的语境是狄翁与布鲁图斯的比较。布鲁图斯是罗马共和之魂,正是他,把哲学变成了弑僭的。在这项陈述中,普鲁塔

① 比较上引柏拉图撰写的纪念狄翁的"墓志"与斯威夫特《格列夫游记》最后一节。

克让我们知道,凯撒大帝视布鲁图斯为挚友,布鲁图斯对凯撒也没有私人性的怨恨。然而,布鲁图斯却要誓死逐杀凯撒,以换取自由的共和事业。更有甚者,布鲁图斯竟然甘心认伪善的庞培为友,这同样也是为了他心目中的共和事业。普鲁塔克说,布鲁图斯之所以能够以凯撒为敌、以庞培为友,完全是因为“他区分友谊与仇恨的尺度是正义”(普鲁塔克,*Comparison of Dion and Brutus*, III 4－10)。这个判断无疑是精确的。友谊必须以正义为基础。换言之,在面对不义与邪恶的世界的共和派们的德性秩序中,正义先于友谊。[①] 这在根本上颠转了柏拉图—亚里士多德的德性秩序。

进一步看,布鲁图斯的弑僭行为表明,他所践行的正义是极端严厉的。我们很想知道以此等严厉的正义为基础的友谊会是什么样子。古代诗人赫西俄德在《神谱》(211－231)中以细腻的辨识力列举了“黑夜”(Nyx)女神恐怖而庞大的家族。令我们意想不到的是,这个家族包含了“友谊”。与“友谊”同胎而生的兄弟姐妹不仅有“倾轧”和“谎言”,更有连奥林匹亚诸神都谈虎色变的以惩罚为志业的“命运”三姐妹。赫西俄德以诗歌的具象所呈现出的是“友谊”的古老根源与原始底色:黑暗、严酷、艰难。在赫西俄德的诗行中,这一恐怖的黑暗家族孤独自守,远离“大地”(Gaia)神母所养育的高贵光明的家族,尤其远离宙斯统治下的灿烂快乐的奥林匹亚神族。但是,它们却唯独渗透并掌控着“五代”之中最腐败的“黑铁时代”,这就是人的世代,一个在柏拉图看来是“邪恶的”、“不义的”、“属人的”、“受制于必然律的”的世代。

对于诗人赫西俄德发现的“友谊”的黑暗本色,布鲁图斯不乏洞见。对比之下,哲人柏拉图教导之下的狄翁缺乏的正是这种由古代诗人发现的“共和洞见”。[②] 不仅如此,狄翁甚至一再混淆公私与敌友,以至于他最信赖的朋友与部下都对他失去了信任。[③] 作为结果,布鲁图斯以公共事业(正义)为尺度清晰地区分了敌友,在罗马民众心中树立了判然可识的共和标帜,以此极大地凝聚了民心。狄翁的行动缺乏精确的尺度,没有原则,没有目的,敌友不分,以至于他的朋友和部下搞不清楚他们的领袖究竟要做什么以及为什么做:有人以为他想推翻僭主,有人以为他想自己做

---

① 考虑亚里士多德《尼可马哥伦理学》中“正义”与“友谊”的顺序。

② 文艺复兴时期由“公民人文主义者”所鼓荡的遍及欧陆的“共和革命”大潮中,被引以为援的资源不是古代哲人,而是古代诗人。

③ 普鲁塔克,*Comparison of Dion and Brutus*, III 4－11,并与普鲁塔克《狄翁生平》(LVI. 3)中可能是最具揭示意义的一段话比较。

僭主,还有人以为他在保卫自己的私人尊严,更有人以为他在搞哲学。此等犹豫不决、模棱两可是政治家的大忌,它只能导致混乱,它的确在叙拉古导致了莫大的混乱。[①]

在结束狄翁与布鲁图斯的生平时,普鲁塔克比较了两个人身后的事情:布鲁图斯的夙敌安东尼为布鲁图斯举行了显赫的国葬,同样是夙敌的屋大维小心翼翼地保留了布鲁图斯的荣誉。然而,狄翁死后,甚至连一个为他复仇的人都没有(普鲁塔克,*Comparison of Dion and Brutus, ad fin*)!然而,意犹未尽的普鲁塔克向我们叙述了一个怪异的故事:命运女神让谋杀狄翁的卡利普斯(Callipus)死在了他用来谋杀狄翁的那把刀子上(普鲁塔克,LVIII 6-7)——既然人间没有正义为狄翁伸张冤屈,那么必须有神世的正义为他做主,因为他是一个为神所眷顾的好人。

如果遥不可测的神世让我们感到神义的荒渺无稽的话,那么,我们还有最后一点不可剥夺的安慰:人类不死的文字和言辞(logoi)。这也许正是柏拉图用他的"书信",普鲁塔克用他的"传记",所立志许诺给我们的——狄翁死了,但柏拉图与普鲁塔克还可以"谈论"(logoi)死去的人,我们还可以聆听柏拉图与普鲁塔克谈论死去的人。[②]

死去的人就是这样在一代又一代人的流言蜚语中活着。

作为尝试性的结论,我们认为,狄翁能够和柏拉图维系一种完美的哲学友谊,共同探求"第一因"的美好和高贵,但他永远没有能力像布鲁图斯那样维系一种"共和友谊",这种友谊不是为了探求高尚的"第一因",而是为了低微的"共和事业"。他的这种无能是由于他对于"第二因"所支配的领域不具有足够的知识;这一领域是"邪恶的、不义的、属人的、被必然律所奴役的"(《书信》VI. 322e)。统管这一领域的是严厉的正义以及以这种正义为基础的"共和友谊"。

柏拉图告诉我们,狄翁是一个秉性严厉的人,但从普鲁塔克那里,我们得知,与布鲁图斯相比,他还不够严厉。

2004 年 10 月 10 日 芝加哥

---

① 普鲁塔克在他佚失的《灵魂论》第一卷记载了一个叫"古隆"(Chilon)的老人说过的一句话。当他听到有人自夸自己没有敌人的时候,老人问他,"那么你有朋友吗?"言外之意,敌意与友谊紧密共生;参普鲁塔克,《残篇》174。参柏拉图《法义》756e-757d:对一切人不加区别地平等就等于不平等,两方面都会在公民之中造成争吵。

② 参柏拉图《书信》II 311b7-d2,VII 334d9-335c2:关于狄翁生死的柏拉图式流言。

古典作品研究

竹书《周易》中的两个异文

杨泽生

一

竹书《周易》6号简“[终]朝晶[illegible]之”的[illegible]字[1]，整理者濮茅左先生隶定作“[illegible]”。他说：

> “晶[illegible]”即“三表”。“[illegible]”同“[illegible]，“表”之古文，《集韵》：“[illegible]同[illegible]。”《说文·衣部》：“[illegible]，古文表，从麃。”“表”，明。本句意为终朝再三明确此事。今本“[illegible]”作“褫”，褫夺之褫，又为耻辱之耻，被认为以讼受服，有终朝三褫之辱，受之争讼反复。本句马王堆汉墓帛书《周易》作“终朝三[illegible]之”，今本《周易》作“终朝三褫之”。

廖名春先生说：

> “[illegible]”，帛书《易经》本作“[illegible]”，而王弼本等作“褫”。“褫”、“[illegible]”皆从“虍”，而“虍”与“鹿”常混，故简文将“褫”写成了“[illegible]”。如以爻

---

① 马承源主编《上海博物馆藏战国楚竹书（三）》，上海：上海古籍出版社，2003年12月。

辞"意为终朝再三明确此事",则与《讼》卦卦义不符。又"褫"《经典释文》引郑本作"拕",《周易集解》引虞翻、荀爽说也皆作"拕"。"褫"、"拕"音近义通。"褫"为支部透母,"拕"为歌部透母。《说文》:"褫,读若池。"䖒",读若池。""弛,或作㢮。"《韩非子·十过》:"晋平公觞之于施夷之台。"《太平御览》五七九引"施夷"作"虒祁"。《说文》:"褫,夺衣也。"《淮南子·人间》:"拕其衣被。"高诱注:"拕,夺也。"如以简文"[illegible]"为本字,则"[illegible]"、"拕"诸异文都不好解释。①

季旭昇先生虽然也主张释为"褫",但其论证有所不同。他说:

[整理者]释为从鹿从衣,读为"表",恐有可商。细审此字作"[illegible]",隶定可作"[illegible]",此字上从"鹿"形,下从爪从衣,下所从即"睘",于楚简多读为"衣",但亦读"裼"、"狄"(参何琳仪先生《战国古文字典》756页。睘所从"爪"形一般均向左,此字"爪"形向右。而且"爪"形简写为"刀"形。"爪"形省为"刀"形于战国楚系文字不算太罕见,如"矛"字一般写成从三个"爪"形,但"爪"形常常简化成"刀"形,参《楚系简帛文字编》1015页。另外,此字刚好在刀形的右下方有一个残洞,原字是从"刀"形还是"爪"形也许还有待检视原简)。睘于此当读同"裼"、"狄",作为声符用。"裼"、"狄"上古音均为定纽支部。如此,[illegible]可径通读为今本《周易》之"褫(彻纽支部)"。

另一考虑则可视"[illegible]"为"廌"之异体字。……"廌"字上古音属澄纽支部,与"睘(裼、狄)"的同属支部,声同为舌头音。"廌"又与"褫"音近,"褫"字上古音属彻纽支部,是《上博三·周易》简6[illegible]字实当读"褫"。释义与今本《周易》并无不同。"终朝三褫之"意思是:一个早上被拿掉三次。②

何琳仪、程燕先生则说:

① 廖名春《楚简〈周易〉校释记(一)》,孔子2000网站,2004-4-16;简帛研究网站,2004-4-23。

② 季旭昇《〈上博三·周易〉简六"朝三褫之"说》,简帛研究网站,2004-4-16。

△上从"鹿",下从"衣"。其中"鹿"旁下加饰笔,参包山简 246 "熊鹿"读"熊丽"。(参何琳仪《包山竹简选释》,《江汉考古》1993 年 4 期。又《楚王熊丽考》,《中国史研究》2000 年 4 期。)依此类推,△可读"襹"。《广韵》"襹,襳襹,毛羽衣貌。""襹",来纽支部;"褫",定纽支部。定、来均属舌头音。至于帛书作"攎",亦属来纽。唯韵部由支部转入鱼部。[①]

我们认为,整理者释"表"显然不妥,而释"褫"诸说虽然切合文义并有传本依据,但均在字形上仍有瑕疵。对于[字形]字中间的[字形],季先生曾提出它是"刀"形还是"爪"形的问题,看来要说它是饰笔是有困难的。楚简"鹿"字作[字形]、[字形]等形,从"鹿"的"麃"字写作[字形][②],可见此字确实从"鹿"。而参照竹书《周易》常见"初六"(4、7、9、12、14、18、26、28、30、37、40、42、44、50、53、54 等号)、"初九"(2、16、20、22、24、32、35、47 等号)的[字形](初)字和 23 号简[字形](芬)字、37 号简[字形](解)字以及《恒先》9 号简[字形](刚)字所从"刀"旁的写法,此字中部应为"刀",故应隶定作"䙰"。"䙰"字当从"衣"从"刀"、"鹿"声。"鹿"、"录"同为来母屋部字,古文献中从"录"之字多与"鹿"或从"鹿"之字相通,如《说文》"睩"字"读若鹿","麓"字古文作"禁","簏"字或作"箓","漉"字或作"渌";《周礼·地官·序官》:"每大林麓,下士十有二人。"《释文》:"麓本亦作禁。"《楚辞·九歌》:"弃鸡骇于筐簏。"《考异》:"簏,《释文》作箓。"《尔雅·释诂下》:"盝,竭也。"郭注:"《月令》曰:无漉陂池。"邢疏:盝即漉也。"[③]因此。"䙰"可能就是"剥"的异体。据上引诸说,与简文"䙰"对应之字今本作"褫",郑本等作"拕",帛书本作"攎",而《说文》:"褫,夺衣也。"《淮南子·人间》"拕其衣被",高诱注:"拕,夺也。""攎"或可读作"虏",也有"夺"义,如晋张载《七哀诗》之一:"珠柙离玉体,珍宝见剽虏。""剥"即剥夺,简文"终朝三䙰之"的"䙰"与"褫"、"拕"、"攎"的意义并无不同。

① 何琳仪、程燕《沪简〈周易〉选释》,简帛研究网站,2004-5-16。

② 参看滕壬生《楚系简帛文字编》,武汉:湖北人民出版社,1995 年,763 页;李守奎《楚文字编》,上海:华东师范大学出版社,2003 年,575 页。

③ 参看高亨《古字通假会典》,济南:齐鲁书社,1989 年,355 页.

二

9号简:“初六:有孚比之,无咎。有孚□缶,终来有它,吉。”与此对应的文字,今本作“初六:有孚比之,无咎。有孚盈缶,终来有它,吉。”帛书本作“初六:有復比之,无咎。有復盈缶,终来或池,吉。”简本与今本和帛书本均有不同,很值得研究。□字整理者濮茅左先生释作“海”,说:

> 《说文·水部》:“海,天池也,以纳百川者。”“又(有)孚海缶”,以喻着信立诚,若海若缶,能纳来者,皆与相亲而无偏。“冬(引者按,简文实为“终”字古文)逨又它吉”,读为“终来有它吉”,有它来之吉。

整理者解“终来有它吉”为“它来之吉”本自孔颖达《周易正义》;但“它”字学者一般解作“变故”,如李镜池先生释“有它”为“有变故”[①],周振甫先生翻译此句说:“得宝充满瓦器,最后有别的变故,也吉。”[②]这两种主要说法其实都不尽人意。对于前一说,上文所谓“盈缶”或“海缶”应该是好的事情、吉利的事情,为什么还要说“终来有它吉”呢?对于后一说,既然最终有不好的变故,为什么还要说是“吉”的呢?难怪朱熹在《朱子语类》卷六十七中老实地说:

> 其中言语亦煞有不可晓者,然亦无用尽晓。盖当时事与人言语,自有与今日不同者。然其中有那事今尚存,言语有与今不异者,则尚可晓尔。如‘利用侵伐’,是事存而词可晓者。只如比卦初六‘有孚比之,无咎。有孚盈缶,终来有他吉’之类,便不可晓。

现在回到□字上来。廖名春先生从整理者释,并引《玉篇·水部》“海,大也”,说“海”有大、富义,故能与“盈”义近互用[③]。何琳仪、程燕先

---

① 李镜池《周易通义》,北京:中华书局,1981年,20页。

② 周振甫《周易译注》,北京:中华书局,1991年,38页。

③ 廖名春《楚简〈周易〉校释记(一)》,孔子2000网站,2004-4-16;简帛研究网站,2004-4-23。

生则说：

> 原篆与“海”不似，疑从“水”，“企”声。《说文》“企，举踵也，从人，止声。去智切。”《集韵》“企，举踵也，或作跂。章移切。”然则“企”可能有两种读音，此简的“△”疑从《集韵》的读音，声纽属舌音。今本“盈”声纽亦属舌音。因此，“△”与“盈”声纽相同，韵部由支耕对转[①]。

其指出⿰氵歺字与“海”不似显然是很对的，但认为右旁为“企”仍然有较大出入。楚简从“歺”之字作如下之形[②]：

殤：　⿰歹内：　⿰歹古：　殜：　死：　⿰死古：

可见，⿰氵歺字当从“水”从“歺”。“歺”和“曷”分别为疑母月部字和匣母月部字，它们韵部相同，声母相近，所以“⿰氵歺”字有可能是《说文·水部》训为“尽也”的“渴”字的异体。当然，现在“渴”字的本义改用“竭”字来承担了，所以简文“⿰氵歺”可直接读为通行字“竭”。而简文“它”应读作帛书本“或池”的“池”，“或池”的“或”则读为“有”。《淮南子·本经》：“焚林而田，竭泽而鱼。”高诱注：“竭泽，漏池也。”《左传·宣公十二年》：“否臧，且律竭也。盈而以竭，夭且不整，所以凶也。”“竭缶”当是说缶里无水，应该是不好的事情。《诗·小雅·无羊》：“或降于阿，或饮于池。”“终来有池”正可解“竭缶”之困，所以说“吉”。

虽然这样解释是文从字顺的，但由于帛书本和今本为何变作“盈”字我们仍然感到难以索解，所以我们的看法也不一定对，希望大家批评指正。

---

① 何琳仪、程燕《沪简〈周易〉选释》，简帛研究网站，2004-5-16。

② 滕壬生《楚系简帛文字编》，武汉：湖北人民出版社，1995年，336-339页；李守奎《楚文字编》，上海：华东师范大学出版社，2003年，252-254页。

楚简《诗论》诗学思想综析

陈斯鹏

上海博物馆藏战国楚竹书《诗论》是一篇极为重要的先秦诗学文献①。自公布以来，研讨者甚众，讨论的角度也极多，然就《诗论》本身的诗学思想作总体上的切实分析的，尚不无欠缺。

《诗论》内容非常丰富，包含许多珍贵的诗学思想。篇中多引孔子之语，而编写者自己的话与所引孔子的话基本精神是一致的，所以我们可以把《诗论》的诗学思想作为一个整体来看待。原整理者曾将《诗论》内容分为"诗序"、"讼"、"大夏"、"少夏"、"邦风"、"综论"几个部分，由于竹简编联存在较大问题，现在看来自然是不合适了。今以新校理的文本为依据②，则大致可将其内容归为三大类：一是关于"诗"的总论，二是概论《风》《雅》《颂》，三是点评具体诗篇。下面拟就此三方面入手，对其诗学思想加以辨析。

---

① 载马承源主编《上海博物馆藏战国楚竹书（一）》，上海古籍出版社，2001年11月。

② 关于新校理的文本，详参拙文《楚简〈诗论〉编联新探》，待刊。在该文中，笔者在诸家研究的基础上，对竹简编联上的若干关键性问题作了考辨论证，并重新考订了释文，分十二章（意群段落）。

一、关于"诗"的总论

《诗论》中对于"诗"的总体论说见于最后一章：

> 孔子曰：诗亡(无)隱志，乐亡(无)隱情，文亡(无)隱言(简1)[①]

这句话可以说是《诗论》诗学思想的总纲，所以备受学者关注，也多有争议。讨论的焦点曾在于"隱"字的释读上，计有读"离"、"隐"、"吝"、"陵"、"怜"、"忞"、"泯"诸说。现在较多的人倾向于李学勤、裘锡圭等先生之读为"隐"[②]，笔者也认为此读于诸说之中为最优，下文就直接读为"隐"。

从《诗论》通篇关注诗歌本身来看，"诗无隐志"的"诗"指的是诗歌的文本，"志"当为文本表达出来的"志"，即诗人之志。按之先秦诗学，"诗"与"志"的关系是其核心命题，"诗言志"则为其典型的表述。然先秦"诗言志"说本即有两种不同涵义。一是指借用已有的诗来言己之志。如《左传·襄公二十七年》载郑伯享赵孟(武)，郑诸大夫应赵孟之请赋诗，伯有不合宜地赋《鹑之贲贲》，赵孟不悦，事后文子议论此事有"诗以言志，志诬其上，而公怨之"云云，所谓"诗以言志"即为借诗言志，是极为明确的。二是指作诗言志。如《荀子·儒效》云"诗言是，其志也"，则是以诗为言圣人之志；因为《荀子》此篇将"诗"、"书"、"礼"、"乐"皆归于圣人，所以这里的"诗言志"自然很有作诗言志的意味。最为著名的《尚书·尧典》的"诗言志，歌永言，声依永，律和声"，因为说的是典乐之官教胄子的一项内容或目标，所以"诗言志"更可能属前一种涵义。而《礼记·乐记》云："诗，言其志也；歌，咏其声也；舞，动其容也。三者本于心，而然后乐器从之。"语虽脱胎自《尧典》，但强调主体，强调主体之"心"，却又转而接近后一种涵义了。今观之《诗论》"诗无隐志"，谓诗歌不会隐藏诗人

---

① 本文引用《诗论》文字除讨论需要者外，一般均采用宽式释文。

② 李学勤：《谈〈诗论〉"诗亡隐志"章》，《文艺研究》2002年第2期。裘锡圭：《关于〈孔子诗论〉》，《经学今诠三编》(《中国哲学》第二十四辑)，139－142页，辽宁教育出版社，2002年4月。

之志,换言之,即诗歌是言诗人之志的,此与后一种涵义的"诗言志"说是相通的,只不过用了反面的表述。虽然,《诗论》此说的根本立场却并不在于作诗,而是在于读诗。说"诗无隐志"的目的是说明可以透过诗而知其志。《诗论》本身即多解读诗歌所表达之"志"的实例,而丝毫不见有谈论作诗的痕迹,即是很好的证明。简16云:"吾以《葛覃》得氏(祇)初之诗(志)。"廖名春先生读"诗"为"志"①,甚是。孔子明确地说他从《葛覃》一诗看到"祇初之志",也就是说,在他看来诗歌作品是能体现出"志"的。这更是"诗无隐志"的绝好注脚。

"乐无隐情",意谓"乐"不会隐匿"情",也即"乐"是能够表达"情"的。"乐无隐情"实与"诗无隐志"紧密相关。上古之诗本多配乐而歌,诗之与乐,密不可分,前人之论备矣,故此论诗而不得不及于乐,自不难理解。至于志之与情,本来也是相统一的。志是一个广泛的概念,《说文·心部》:"志,意也。"一切内心之意都可称为"志",人的种种情感自然也可包括于其中。所以,"诗无隐志,乐无隐情"二句实为互文见义。音乐之能表达情感,《礼记·乐记》上已说得很明白。但《诗论》言乐,意却仍在于诗,此可从其点评具体诗篇均只从文本内容出发,而从不及乐得到证明。故表面似乎在讲乐之情,而实际上说的是诗之情。虽然我们可以在概念上认为"志"能够覆盖"情",然而"情"专指情感,毕竟非一般的"志",它自有其独立的意义。《诗论》特意点出一个"情"字,实在是别有深意,很值得重视的。这里显示出来的对于诗歌情感的特别关注,是以往所知先秦"诗言志"说所不具备的。而且它的这种诗学思想还贯彻到对具体诗篇的评说中,尤为可贵(详下)。

"文无隐言"②,意谓文饰、文采不会掩盖诗文之所言。《左传·襄公二十五年》载孔子语曰:"《志》有之:'言以足志,文以足言。'不言,谁知其志?言之无文,行而不远。"正可与《诗论》合观。在孔子看来,文采是用来增强语言表情达意的效果,并使言语流传久远的,它自然是不会"隐言"的。"文无隐言",言下之意就是读诗者不要为诗歌的文采所迷惑,而是应该且能够透过其"文"而知其"言"。

---

① 廖名春:《上海博物馆藏〈诗论〉简校释札记》,见其所著《出土简帛丛考》64页,湖北教育出版社,2004年2月;诸家多不读破,于句法不通。

② "言"字下端略残,但仍可辨认。有学者主张改释为"意",并无充分证据,而且"意"与"志"相重复,也不可取。

平面地看,“诗无隐志,乐无隐情,文无隐言”似乎是讲了“诗”与“志”、“乐”与“情”以及“文”与“言”两两之间的关系。但因为“乐”是配诗之乐,“情”是诗中之情,“言”为诗之言,“文”则为言之文,所以归结起来却都只在论诗。而其根本出发点则在于对诗的解读,此点至关重要。有人将三“无”字理解成禁止词,遂使此数语成为诗歌创作论,这不但不符合《诗论》的实际,亦且不符合整个先秦诗学的实际。另外,这里所谓“诗”虽是泛称,但其实际所指当不外乎《诗》三百篇,这也是读《诗论》者所应该明确的。

二、概论《风》《雅》《颂》

《诗论》有两个段落对《诗经》的《风》《雅》《颂》作了总体的评说。诸名楚简用字略異,如“颂”作“讼”,“雅”作“夏”(楚简《缁衣》引诗同),“国风”作“邦风”。“讼”为“颂”之假借字。“雅”之与“夏”不独古音相通,义亦相关;前人已多据《荀子·荣辱》“越人安越,楚人安楚,君子安雅”与《儒效》“居楚而楚,居越面越,居夏而夏”的对应关系,指出《诗经》之“雅”即“夏”,指中国诸夏雅正之声,此说今得楚简之证,益见可信。至于“邦风”后来之作“国风”,当如马承源先生所言,是避汉高祖刘邦讳之故[①]。

下面先看看《诗论》的具体论说:

> 《讼(颂)》,塝德也。多言後(后),其乐安而遲,其歌绅而荨(?),其思深而远。至矣!《大夏(雅)》,盛德也。多言【□□□□□□□□□□□□□□□。《小夏(雅)》,□□】也。多言难而惛(怨)退(怼)者也。衰矣!小矣!《邦风》,其纳物也専(博)。观人谷(俗)焉,大佥(敛)材安(焉)。其言文,其声善。孔子曰“隹能夫【□□□□□□□□□】……(简2+3)

首先,我们看到这是对四大类诗内容、思想情感、语言、歌乐等方面特点的概括,而且所言大致合乎《诗经》的实际。“多言後”之“後”,马承源

---

① 马承源主编:《上海博物馆藏战国楚竹书(一)》,129页,上海古籍出版社,2001年11月。

先生认为"是指文王武王之後"[①],范毓周先生解为"迟缓"[②],廖名春先生、孟蓬生先生则读作"厚"[③],窃谓均有未安。实则"後"当读作"后",为上古君王之称。"後"与"后"均属匣母侯部字,古音相同,二字在古书中通假之例不胜枚举[④]。"多言后"是说《颂》在内容上多写君王之事;"其乐安而遲,其歌绅而荨(?)",则着眼于其音乐,《颂》常用于宗庙祭祀仪式之中,其配乐要求徐缓悠长,观于后世的庙堂音乐可知;"其思深而远"言其情思深沉邃远。谓《小夏》"多言难而怨怼",不仅概括了《小雅》的内容,而且点出其情绪倾向。若用后来的"美刺"观念来衡量,《小雅》确多"刺诗"而少"美诗",知《诗论》所言不诬。《国风》为各地风土之诗,就数量而言,今《诗》三百五篇而风诗得其百六十;就题材所及,则举凡爱情、政治、征战、行役、田猎、祭祀诸端无所不包,故曰"其纳物也博"。又言"观人俗焉,大敛材焉",实不过是从读诗的角度进一步强调其纳物之博而已。风诗虽不及雅颂典奥,然比兴叠唱,情采斐然,故曰"其言文,其声善"。

其次,由此可见《诗论》对于《风》《雅》《颂》诸类诗的主要关注点正和其论诗总纲相一致,即不离"志("其思深而远")"、"乐["其乐安而遲,其歌绅而荨(?)、"其声善"]、"情("怨怼")"、"言("多言后"、"多言难"、"其言文")""文("其言文")"数端。说明《诗论》确已具备一个比较系统的诗学思想构架。

另外值得重视的是,《诗论》有一种典型的"德差"观念。以《颂》为"㙗德也",评曰"至矣",《大雅》则为"盛德也",至《小雅》则评以"衰矣""小矣"。"㙗德"之"㙗"即"塝"字异构,参何琳仪、张桂光、杨泽生等先生说[⑤]。"塝"诸家读为"旁"或"滂",训广大,可从。宋人杨天惠《温江县

① 马承源主编:《上海博物馆藏战国楚竹书(一)》,129 页,上海古籍出版社,2001 年 11 月,127 页。

② 范毓周:《上海博物馆藏〈诗论〉第二简的释读问题》,简帛研究网,2002 年 3 月 6 日;又《东南文化》2002 年第 7 期。

③ 廖名春:《上海博物馆藏〈诗论〉简校释札记》,《出土简帛丛考》77 页,湖北教育出版社,2004 年 2 月;孟蓬生:《〈诗论〉字义疏证》,载廖名春编《新出楚简与儒学思想国际学术研讨会论文集》,123 页,2002 年 3 月。

④ 参高亨纂著、董治安整理《古字通假会典》324 页,齐鲁书社,1989 年。

⑤ 何琳仪:《沪简〈诗论〉选释》,《上海博物馆藏战国楚竹书研究》,2002 年 3 月;张桂光:《〈战国楚竹书·孔子诗论〉文字考释》,同上;杨泽生:《上海博物馆所藏楚简文字杂说》,《江汉考古》2002 年第 3 期。

二瑞颂》有"恩诏数下,仁滂德脁"之语[①],明人郑真《送卢大使归朝阳》诗有"深荷九天滂德泽,不辞五岭冒炎埃"之句[②],此以"滂"形容仁德之证。"滂德"言至德滂沛乎天地之间,取意更在"盛德"之上。"衰矣""小矣"则当是指的"德"之衰之小。马承源先生考释《诗论》时曾引用一备用残简,有"《少(小)夏》亦德之少(小)者也"之句[③],可以合证。这种由《颂》而《大雅》而《小雅》的"德差"论调,不禁让人想到《左传·襄公二十九年》关于吴公子季札观乐于鲁的一段记载:

> 为之歌《小雅》,曰:"美哉!思而不贰,怨而不言,其周德之衰乎?犹有先王之遗民焉。"为之歌《大雅》,曰:"广哉,熙熙乎!曲而有直体,其文王之德乎!"为之歌《颂》,曰:"至矣哉!直而不倨,曲而不屈……"

评《颂》曰"至矣哉",评《大雅》曰"广哉,熙熙乎""其文王之德乎",评《小雅》则云"其周德之衰乎",与《诗论》何其相似!虽说是观乐,但既言"歌",明当是诗乐并举,则季札论乐之语未尝丝毫不关乎诗。若《左传》所载可靠,则以"德差"论《雅》《颂》早在《诗论》之前即已有之,《诗论》继承下来,并由主要着眼于音乐转而明确地用以论诗(当然也兼顾音乐),从而将"德差"论真正纳人诗学的范畴。尤可注意者,季札论乐以《大雅》为"文王之德",以《小雅》为"周德之衰""犹有先王之遗民焉",明显地是将"德差"系之于时政,此观念后来曾得到进一步发挥;但《诗论》却没有直接这样做,而是通过对诗的各要素特点的概括来支撑其"德差"之论。

另一段概论《风》《雅》《颂》的文字是:

> ……【□□□□□□□□□□□】曰:"诗其犹塝门"与贱民而豫之,其用心也将何如?曰:《邦风》是也。民之有戚惓也,上下之不和者,其用心也将何如?【曰:《小夏》是也。□□□□□□□□何如?

---

① 宋·袁说友编《成都文类》卷四十八,四库全书本。又载《宋诗纪事》卷二十八及《全蜀艺文志》卷四十五。

② 《荥阳外史集》卷九十三,四库全书本。

③ 马承源主编《上海博物馆藏战国楚竹书(一)》,129页,上海古籍出版社,2001年11月。

曰:《大夏》】是也。有成功者何如? 曰:《讼(颂)》是也。(简 4+5)

学者多于第一个“曰”字之前拟补“孔子”二字,其实恐未必然。从文例看,我疑心前面也是一个设问,大概是问《诗》总体上如何,因而答曰:“诗其犹塝门。”“塝门”论者或读为“旁门”,谓指广大之门,可从。今检《太平御览》卷八〇四及六〇九引《诗含神雾》有云:“孔子曰:《诗》者,天地之心,君德之祖,百福之宗,万物之户也。”以《诗》为“万物之户”与《诗论》之言《诗》犹“旁门”,可谓若合符节。

简文紧接着用几个设问句来表述对《诗经》四大部分的认识。其中关于《大雅》部分因为竹简的“留白”[①],具体内容不得而知。最具深意的是,简文两见以“其用心也将何如”设问,例推之,“有成功者何如”其实也应是“有成功者用心也将何如”的缩略形式。“用心”二字颇能体现作者的诗学思想。欲知全体“贱民”之“用心”,则在《国风》;欲观“民之有戚惓也,上下之不和者”之用心,则在《小雅》,欲知“有成功者”之用心,则在《颂》。《诗大序》云:“颂者,美盛德之形容,以其成功告于神明者也”。与《诗论》相合。心之所用,而情、志俱在其中矣。明乎诗皆为诗人之所用心,故能处处体契诗心,这是《诗论》的高明处。而各种各样的人的各种各样的心,我们均可从《诗》中品味到,所以归结起来,《诗》就有如广纳万物的门户了。这就是第一个设问与下边几个设问之间的内在联系。

三、点评具体诗篇

《诗论》中有较大篇幅是就《诗》中各篇发表评说的。从目前校理的文本看,所涉及的诗篇有五十余首,其中除少数有争议者外,绝大多数都在今本《诗经》的范围之内。这些评说可以说是《诗论》诗学思想更为具体的表现。今试归纳为几个方面,并稍作评析。

(一)关注诗歌本意本旨　《小雅·雨无正》乃慨叹宗周既灭、戎饥交侵而匡国无人之诗,《节南山》则痛言周王用人失当、师尹乱政,《诗论》合评二诗曰:“皆言上之衰也”,可谓得其本旨。又云:“《小弁》、《巧言》则言谗人之害也。”也都准确地点明诗旨。其说《鹿鸣》则云:“《鹿鸣》以乐始而会以道,交见善而学,终乎不厌人。”按《鹿鸣》为士大夫宴请宾客

① 关于“留白简”的问题,笔者另有考辨,详《楚简〈诗论〉编联新探》。

友朋之诗，其首章描写主人奏乐迎宾的盛况，有"我有嘉宾，鼓瑟吹笙。吹笙鼓簧，承筐是将"之语，故谓"以乐始"。又云"人之好我，示我周行"，故曰"会以道"。次章有"我有嘉宾，德音孔昭。视民不恌，君子是则是效"诸语，故言"交见善而学"。卒章言"鼓瑟鼓琴，和乐且湛。我有旨酒，以燕乐嘉宾之心"，故以"终乎不厌人"说之。真可谓句句切中诗意。又如《小雅·黄鸟》为居異国不得其所者思归之诗，诗人屡叹"此邦之人，不我肯谷"、"不可与明"、"不可与处"，连呼"言旋言归"，故《诗论》云："《黄鸟》则困而欲返其故也，多耻者其病之乎！"也是从阐发诗歌的本旨出发的。尤其可贵的是，对于一些意蕴较为曲折的诗篇，《诗论》也往往能揭示之，即使以今天的眼光来衡量，也是十分精妙的。如其论《褰裳》、《木瓜》二诗即是，笔者另有详论，[1]这里就不再赘述了。

（二）关注诗歌情感基调　在注重解读诗歌本旨的同时，《诗论》所尤其关注者则为诗歌所表达的情感。所以，其说诗多使用表示情感的词语，如说《褰裳》突出一个"树（怼）"字[2]，说《木瓜》突出一个"怨"字，说《有杕之杜》则又强调一个"喜"字。更有进者，乃索性用一个情感词总括全诗。如评《绿衣》则言"思"，又言"忧"，评《燕燕》则言"情"，此《诗论》本文另有自解者："《绿衣》之'忧'，思故人也；《燕燕》之'情'，以其独也"。而无自解者则有评《邶风·柏舟》曰"闷"，《柏舟》诗旨旧颇多异说，然观其诗文言"耿耿不寐，如有隐忧"而告诉不许，"覯闵""受侮"而奋飞不能，以"闷"字点出其感情基调，不亦宜乎。又评《邶风·谷风》曰"倍"，"倍"字曾有"背"、"倍"、"否"、"鄙"等读法，然《尔雅·心部》云："倍，怒也"。按《谷风》之诗，实多怨怒之恨，故以一"倍"字点评之，也是十分合适的。凡此皆可见《诗论》对"情"的重视。此点正是其"乐（实指诗，详上）无隐情"思想的具体体现。

（三）关注诗歌修辞手法　《诗论》云："《关雎》……其四章则俞（喻）矣，以琴瑟之悦（拟）好色之愿，以钟鼓之乐【拟□□之】好。"所谓"四章"，指的当是"参差荇菜，左右采之。窈窕淑女，琴瑟友之。参差荇菜，

① 参见拙文《楚简〈诗论〉解诂》，待刊。

② 关于"树（怼）"的释读也见上注拙文。

左右芼之。窈窕淑女，钟鼓乐之"这几句诗①。《诗论》言此章用的是"喻"的修辞手法。具体而言，就是"以琴瑟之悦拟好色之愿，以钟鼓之乐【拟□□之】好"。在这里，"喻"和"拟"是一对同位的概念，指诗歌中以他物比拟、喻指某种情事的手法。又《诗论》评《小旻》曰"多拟"，即谓其多用"拟"的修辞。按今本《小旻》共六章，除首二章外，其余各章均有明显的比拟之词。如三章"如匪行迈，谋是用不得于道"，四章"如彼筑室于道，谋是用不溃于成"②，五章"如彼泉流，如彼泉流，无沦胥以败"，卒章"战战兢兢，如临深渊，如履薄冰"，评曰"多拟"，不亦宜乎。又《诗论》评《小雅·十月之交》曰"善谏言"，黄德宽、徐在国两先生读"谏"为"譬"，③文献有征，可以信从。"善譬言"即善于譬喻为言之意，此盖指《十月之交》首二章巧妙地以天象失常譬喻时政失序，以日月之食譬喻主上昏暗不明。从修辞的角度来点评诗歌，是《诗论》文艺自觉性的突出表现。

（四）关注对诗歌的审美感受　《诗论》记孔子语云：

《宛丘》吾善之；《猗嗟》吾喜之，《鸤鸠》吾信之，《文王》吾美之，《清【庙】》【吾敬之，《烈文》吾悦之，《昊天有成命》吾贵】之。

孔子用"善"、"喜"、"信"、"美"、"敬"、"悦"、"贵"等字眼来形容他对这几首诗的主观感受。尽管他紧接着又从具体的诗文中找出一些语句来作为这些感受的理由，从而增加了理性的味道，但是感受毕竟还是主观而且带感性的，特别是"喜"、"美"和"悦"，审美的意味尤浓。孔子是一个不乏审美情趣的人。《论语·述而》载：

"子在齐闻《韶》，三月不知肉味。曰：'不图为乐之至于斯也！'"

---

① 《关雎》的分章向有分歧：毛《传》以为三章，首章四句，二、三章各八句；郑《笺》分五章，章四句；俞樾主张分四章，首章四句，次章八句，三、四章各四句。现代《诗经》学者往往取其一而从之，其中尤以俞说影响最大。《诗论》以后八句为"四章"，若当时诗文与今本一致，则其分章当为前三章各四句，末章八句，又异于以上诸说。然简文言"四章"而不言"卒章"，则当时之本"锺鼓乐之"之后是否还有诗章，亦未可知。或曰"四章"本止于"琴瑟友之"，简文连类而及于卒章之文；若然，则其章句便同于郑《笺》了。

② "如匪行迈，谋是用不得于道"和"如彼筑室于道，谋是用不溃于成"，以往一般在"谋"字下断读，似不妥。

③ 黄德宽、徐在国：《〈上海博物馆藏战国楚竹书(一)·孔子诗论〉释文补正》，《安徽大学学报》2002 年第 2 期。

又《泰伯》载：

“子曰：‘师挚之始，《关雎》之乱，洋洋乎盈耳哉！’”

又《八佾》俏：

“子谓《韶》：‘尽美矣，又尽善也。’谓《武》：‘尽美矣，未尽善也。’”

可见孔子极具审美敏感。虽然这些点评常被赋予一定的礼义政教的意义，但它们无疑已彰示了孔子及《诗论》编者对诗歌给人的审美感受的自觉和重视。

（五）关注诗歌的礼教意义　孔门向来以重“礼”著称，这在《诗论》中也有所表现。如说“《关雎》以色喻于礼”、“反纳于礼”，说“《大田》之卒章，知言而有礼”，即可见其对“礼”的关注。而集中的论述则在第二章（简 16 后 +24 +20 +27 前）孔子论《葛覃》等篇的一段话。“吾以《葛覃》得祇初之志”，是说贵本敬初之礼；“吾以《甘棠》得宗庙之敬”，是说宗庙敬祠之礼；“【吾以木瓜得】币帛之不可去也”，是说婚聘纳征之礼；“吾以《杕杜》得爵……”、“宾赠是已”，是说爵酒宾赠之礼[1]。“以……得……”的句法结构颇值得注意。以，因也，由也，明言礼的含义是孔子从诗那里联想到的，而不必是诗的本意所有。对这几首诗的原意，《诗论》本已有清晰的认识，如说《甘棠》是“【思】及其人，敬爱其树”，以报召公之诗，《木瓜》是男女相悦，“有藏愿而未得达”“因木瓜之报，以喻其怨”之诗；《有杕之杜》则为嘉朋来会，“情喜其至”之诗，此可称为“本说”。而将它们同礼联系起来，则是一种类比引申，可称为“引说”，其实质是借诗以言礼教。这体现了《诗论》重视诗歌礼教意义的一面。[2]

以上仅就《诗论》本身的诗学思想作一概观性的考察。这应该是我们对于《诗论》最为基本的理解，也应该是多角度深入研究《诗论》的合理起点。本文虽未将《诗论》放到更广大的时空背景中加以认识，但我们已不难从中约略感觉到它在中国诗学思想史上的地位和意义了。笔者将在别的文章中对此作进一步的论述。

---

① 说详拙文《楚简〈诗论〉解诂》，待刊。

② 廖名春先生曾有《上博〈诗论〉简“以礼说诗”初探》一文，对相关问题有较多的论述，可以参考。文载《出土简帛丛考》，湖北教育出版社，2004 年 2 月。

《诗论》简释文疏证

李 锐

【说明】本文原为笔者硕士学位论文之附录部分。笔者自 2000 年 9 月跟随李学勤、廖名春等先生研读《诗论》简，曾陆续作札记，在“简帛讲读班”上，提出了一些意见，并不断修改。[1]

由于上海博物馆藏战国竹书《诗论》发表时，有关之《子羔》等篇未一同发表，对于简序编排有一定影响，今对简序稍作调整；并参考时贤意见、新刊研究著作[2]及上博新发表竹书而略有修改。简号依《上海博物馆藏战国楚竹书（一）》；简文中残缺及残泐不释之字，可据旁简推定字数者，以“□”表示；残缺而不能确定字数者，以“……”表示；残缺而可据传本或以意推定补字者，以“【】”表示，于疏证中加

---

① 参笔者：《〈孔子诗论〉简序调整刍议》；《读上博楚简札记》，并见上海大学古代文明研究中心、清华大学思想文化研究所编：《上博馆藏战国楚竹书研究》，上海书店出版社，2002 年 3 月。《试论上博简〈子羔〉诸章的分合》；《上博楚简续札》，并见上海大学古代文明研究中心、清华大学思想文化研究所编：《上博馆藏战国楚竹书研究续编》，上海书店出版社，2004 年 7 月。

② 如刘信芳先生《上海博物馆藏战国楚简孔子诗论述学》（合肥：安徽大学出版社，2003 年 1 月），黄怀信先生《上海博物馆藏战国楚竹书〈诗论〉解义》（北京：社会科学文献出版社，2004 年 8 月）等书刊。

以说明。疏证所引用的文献,时代一般在魏晋之前。本文以疏证为主,常见通假字直接写出正字,笔者有不同意见之关键字词稍作说明。原文曾经李家浩先生拨冗订正,谨致谢忱!

【简文编联】:

(一)

"《关雎》之改,《樛木》之时,《汉广》之智,《鹊巢》之归,《甘棠》之保,《绿衣》之思,《燕燕》之情",盖曰动而皆贤于其初者也。《关雎》以色喻于礼□□□□□□□□□10 两矣,其四章则喻矣:以琴瑟之悦拟好色之愿,以钟鼓之乐【拟□□之】14 好,反入于礼,不亦能改乎?《樛木》福斯在君子,不【亦能时乎? 12《汉广》不求不】可得,不攻不可能,不亦知恒乎?《鹊巢》出以百辆,不亦有离乎?《甘 13【棠》思】及其人,敬爱其树,其保厚矣。甘棠之爱,以召公……【《绿衣》……《燕燕》】……15 情爱也。《关雎》之改,则其思益矣。《樛木》之时,则以其禄也。《汉广》之智,则知不可得也。《鹊巢》之归,则离诸 11【百辆也。《甘棠》之保,敬召】公也。《绿衣》之忧,思古人也。《燕燕》之情,以其独也。孔子曰:吾以《葛覃》得祇初之诗,民性固然:见其美必欲反其本。夫葛之见歌也,则 16 以"絺绤"之故也;"后稷"之见贵也,则以"文武"之德也。吾以《甘棠》得宗庙之敬,民性固然:甚贵其人,必敬其位。悦其人,必好其所为,恶其人者亦然 24。【……吾以《君子偕老》得……民性固然……吾以《木瓜》得】币帛之不可去也,民性固然:其隐志必有以谕也。其言有所载而后入,或前之而后交,人不可干也。吾以《杕杜》得焦□【……民性固然……】20……□志,既曰"天也",犹有怨言。《木瓜》有藏愿而未得达也。因 19"木瓜"之报以谕其念者也,《杕杜》则情喜其至也 18。

《十月》善譬言;《雨无正》、《节南山》皆言上之衰也,王公耻之;《小旻》多疑矣,言不中志者也;《小宛》其言不恶,小有畏焉;《小弁》、《巧言》,则言谗人之害也;《伐木》、《□□》,8 实咎于其也。《天保》其得禄蔑疆矣,巽顾德故也。《祈父》之刺,亦有以也。《黄鸟》则困而欲反其故也,多耻者其病之乎?《菁菁者莪》则以人益也;《裳裳者华》则【世】9 贵也。《将大车》之嚣也,则以为不可如何也。《湛露》之益也,其犹酡欤?孔子曰:《宛丘》吾善之,《猗嗟》吾喜之,《鸤鸠》吾信之,《文王》吾美之,《清

【庙》吾敬之,《烈文》吾悦之,《昊天有成命》吾□】21 之。《宛丘》曰:"洵有情,而无望",吾善之;《猗嗟》曰:"四矢反,以御乱",吾喜之;《鸤鸠》曰:"其仪一兮,心如结也",吾信之;《文王》【曰:"文】王在上,于昭于天",吾美之 22;【《清庙》曰:"济济多士,秉文之德",吾敬之;《烈文》曰:"无竞惟人,不显惟德。呜呼,前王不忘",吾悦之;"昊天有成命,二后受之",吾□之……】

《鹿鸣》以乐怡而会以道,交见善而效,终乎不厌人;《兔罝》其用人则吾取【之】……23

……如此。《何期》,焦之矣。离其所爱,必曰吾奚舍之,宾增是已。孔子曰:《蟋蟀》知难,《仲氏》君子,《北风》不绝,人之怨子,立不……27

《东方未明》有利词,《将仲》之言不可不畏也,《扬之水》其爱妇丽,《采葛》之爱妇【切】17。《【君子】阳阳》,小人;《有兔》不逢时;《大田》之卒章,知言而有礼;《小明》不……25

【《巷伯》】言恶而不文,《墙有荠》慎密而不知言,《青蝇》知 28 患而不知人,《涉溱》其绝负尔士,《角枕》妇,《河水》智……29

【《竿旄》】忠,《邶·柏舟》闷,《谷风》怌,《蓼莪》有孝志,《隰有苌楚》得而悔之也。……26

(二)

曰:诗其犹防门欤? 渐民而裕之,其用心也,将何如? 曰:《邦风》是已。民之有戚患也,上下之不和者,其用心也,将何如? 4【曰:《小雅》是已……者,其用心也,将何如? 曰:《大雅》】是已。侑成功者何如? 曰:《颂》是已。《清庙》,王德也,至矣。敬宗庙之礼,以为其本;"秉文之德",以为其业。"肃雍 5【显相"……《清庙》曰:"济济】多士,秉文之德",吾敬之。《烈文》曰:"无竞惟人","不显惟德","呜呼,前王不忘",吾悦之。"昊天有成命,二后受之",贵且显矣。《颂》6【之盛德也……】行此者,其有不王乎? 孔子曰:诗无忞志,乐无忞情,文无忞意。1 ……【"帝谓文王,予】怀尔明德",盖诚谓之也。"有命自天,命此文王",诚命之也,信矣! 孔子曰:此命也夫! 文王虽谷已,得乎? 此命也 7,志也。文王受命矣。《颂》,旁德也,多言后,其乐安而保,其歌申而易,其思深而远,至矣。《大雅》,盛德也,多言 2【……《小雅》,□德】也,多言难而怨诽者也,衰矣,小矣。《邦风》其纳物也博,观人俗焉,大敛才焉。其言文,其

声善。孔子曰:惟能夫3……

【疏证】:

(一)

简10:《关雎》之改

"改",从李学勤、廖名春先生释。案:"改"当指"以色喻于礼"、"反入于礼"。

简10:《关雎》以色喻于礼

曹峰先生指出:《荀子》大略篇"国风之好色也,传曰,盈其欲而不愆其止。其诚可比于金石,其声可内于宗庙。"《史记》屈原列传也说"屈平之作《离骚》,盖自怨生也。《国风》好色而不淫,《小雅》怨诽而不乱,若《离骚》者,可谓兼之矣。"马王堆帛书《五行》篇中关于关雎有以下这样一段话:

> 谕而[知]之,谓之进[之]。弗谕也,谕则知之[矣],知之则进耳。谕之也者,自所小好谕乎所大好。"茭窕[淑女,寤]寐求之",思色也。"求之弗得,寤昧寐思伏",言其急也。悠哉悠哉,辗转反侧。言其甚[急也。急]如此其甚也。交诸父母之侧,为诸?则有死弗为之矣。交诸兄弟之侧,亦弗为也。交[诸]邦人之侧,亦弗为也。[畏]父兄,其杀畏人,礼也。由色谕于礼,进耳。[①]

案:《荀子·大略》杨倞注:"好色,谓《关雎》乐得淑女也。盈其欲,谓好仇,寤寐思服也。止,礼也。欲虽盈满而不敢过礼求之。此言好色人所不免,美其不过礼也。"[②]

简14、12:……两矣,其四章则喻矣:以琴瑟之悦拟好色之愿,以钟鼓之乐【拟□□之】好

① 曹峰:《试析上博楚简《孔子诗论》中有关"関疋"的几支简》,郭店楚简研究会编:《楚地出土资料と中国古代文化》,东京:汲古书院,2002年3月。

② 王先谦:《荀子集解》,北京:中华书局,1988年9月,第511页。

案:依"其四章则喻矣","两矣",亦当为评析《关鴡》之语,惜其前残缺,待考。《关雎》之分章,有五章、三章、四章等不同说法。《毛诗正义》:"《关鴡》五章,章四句。故言三章,一章章四句,二章章八句。"俞樾分四章,每一兴为一章,廖名春先生同意其说。翟相君以为《关雎》原诗应为三章,章八句……因脱简,第三章前四句缺[1]。简文言及"琴瑟之悦"、"钟鼓之乐",但云"四章"而未言"卒章",疑仍当分为五章,谓第四章即有"喻"。

简12:反入于礼,不亦能改乎

案:郭店楚简《性自命出》:"道始于情,情生于性。始者近情,终者近义。知情者能出之,知义者能入之",李天虹女士指出:始于人情之道,当即人道。简文又云:"礼作于情。"(简一八)类同的说法也见于《语丛二》:"礼生于情。"(简一)是道、礼皆本人情而出……道即礼,礼即道,此乃儒家一以贯之的理念。

简11:《关雎》之改,则其思益矣

案:《论语·八佾》:"子曰:'《关雎》乐而不淫,哀而不伤。'"《释名·释言语》:"哀,爱也,爱乃思念之也。"[2]

简10:《樛木》之时

"时",案:《礼记·学记》:"当其可之谓时",《说苑·建本》:"因其可之曰时"。"时"之意当为顺时、得当。胡承珙:"今案之诗义,亦自有深浅次第:葛藟始生蔓延,渐长蒙密,愈久则更盘结,此'藟之'、'荒之'、'萦之'相次之序也。君子之福禄,始而安吉,继而盛大,终而成就,此'绥之'、'将之'、'成之'相次之序也。"[3]

简12:《樛木》福斯在君子,不【亦能时乎】

案:《礼记·檀弓》:"我丧也斯沾",郑注:"斯,尽也。""亦能时乎",

① 翟相君:《诗经新解》,郑州:中州古籍出版社,1993年1月,第1页。

② 李天虹:《郭店竹简〈性自命出〉研究》,武汉:湖北教育出版社,2003年1月,第136—137页。

③ 胡承珙:《毛诗后笺》,合肥:黄山书社,1999年8月,第33—34页。

廖名春先生据补。

简11:《樛木》之时,则以其禄也

案:"乐只君子,福履绥之",毛传:"履,禄也。"《尔雅·释言》:"履,禄也。"

简10:《汉广》之智

简11:《汉广》之智,则知不可得也

廖名春先生指出:"《汉广》有:'南有乔木,不可休息。汉有游女,不可求思。汉之广矣,不可泳思。江之永矣,不可方思。'"

简13:【《汉广》不求不】可得,不攻不可能,不亦知恒乎

"《汉广》不求不",廖名春先生据补。案:《诗》云"汉有游女,不可求思"。"攻",《论语·为政》"攻乎異端,斯害也已",范宁注:"攻,专治也。"[①]"恒"可训为"常"、"久"。又《庄子·盗跖》:"是欲规我以利而恒民畜我也",《释文》:"'恒民'一本作顺民。"则"恒"亦有"顺"之义。周凤五以"恒"为"极"之讹[②],待考。

简10:《鹊巢》之归

廖名春先生指出:"《说文》:'归,女嫁也。'《鹊巢》屡言'之子于归'如何如何,因此,简文'归'字当是说此女子出嫁,有个好的归宿。"

简11:《鹊巢》之归,则离诸【百辆也】

简13:《鹊巢》出以百辆,不亦有离乎

案:《广雅·释诂四》:"离,明也。"《易·说卦传》:"离也者,明也。"《易林·结之贲》:"鹊巢百辆,以成嘉福。""百辆也",据补。

简10:《甘棠》之保

"保",饶宗颐先生指出:"'保'字不必读为'褒',亦不必读为'报'。周颂《列文》、《天作》俱云:'子孙保之'《我将》:'于时保之'。召伯分陕,

---

① 转引自程树德:《论语集解》,北京:中华书局,1990年8月,第106页。

② 周凤五:《〈孔子诗论〉新释文及注解》,《上博馆藏战国楚竹书研究》,第160页。

到过三门峡者，可瞻仰其遗迹。甘棠之遗爱，其保厚矣。《说文》：'保，养也。'《小雅》'天保定尔'凡三次重言。曰：'天保定尔，俾尔单厚'，曰：'天保定尔，俾尔戬穀'，曰：'天保定尔，以莫不兴'《序》云：'天保，下报上也。'有上之保养，然后有下之回报。故保不等于报。召公之保，指自上遗爱之惠，张迁碑'邵伯分陕，君懿其棠。'唐人以陕州另命曰'甘棠'，观刘邺之书名曰《甘棠集》（有敦煌写本，今在法京）可以思过半矣。"①

简13、15：《甘【棠》思】及其人，敬爱其树，其保厚矣。甘棠之爱，以召公……

简16：【《甘棠》之保，敬召】公也

简24：吾以《甘棠》得宗庙之敬，民性固然。甚贵其人，必敬其位。悦其人，必好其所为，恶其人者亦然

"棠思"、"《甘棠》之保，敬召"，据廖名春先生说补。"甚"，廖名春先生指出："'甚'当训为'诚'。《战国策·秦策四》：'（王曰）今以无能之如耳、魏齐帅弱韩、魏以攻秦，其无奈寡人何，亦明矣。左右皆曰"甚然"。高诱注：'甚，谓诚也。'"

案：《左传·襄公十四年》："武子之德在民，如周人之思召公焉，爱其甘棠，况其子乎？"《左传·昭公二年》："既享，宴于季氏。有嘉树焉，宣子誉之。武子曰：'宿敢不封殖此树，以无忘《角弓》。'遂赋《甘棠》。宣子曰：'起不堪也，无以及召公。'"《左传·定公九年》："君子谓……《诗》云：'蔽芾甘棠，勿翦勿伐，召伯所茇。'思其人，犹爱其树，况用其道而不恤其人乎！"②《孔子家语·好生》："孔子曰：'吾于《甘棠》，见宗庙之敬也甚矣。思其人，必爱其树；尊其人，必敬其位，道也。'"《孔子家语·庙制》："孔子曰：……《诗》云：'蔽芾甘棠，勿翦勿伐，邵伯所憩。'周人之于邵公也，爱其人，犹敬其所舍之树，况祖宗其功德而可以不尊奉其庙焉？"《说苑·贵德》："孔子曰：'吾于《甘棠》，见宗庙之敬也。甚尊其人必敬其位，顺安万物，古圣之道几哉！'"《汉书·王吉传》："昔召公述职，当民事时，舍于棠下而听断焉。是时人皆得其所，后世思其仁恩，至虖不伐甘

① 饶宗颐：《竹书〈诗序〉小笺》，《上博馆藏战国楚竹书研究》，第230页。

② 此为王志平先生首先指出，见氏著：《孔子诗论简释》，清华大学思想文化研究所、中国社会科学院第21次"简帛研讨班"论文；参《〈诗论〉笺疏》，《上博馆藏战国楚竹书研究》，第218页。

棠,《甘棠》之诗是也。"《汉书·韦玄成传》:"《诗》云:'蔽芾甘棠,勿翦勿伐,邵伯所茇。'思其人,犹爱其树,况宗其道而毁其庙乎?"《诗》"蔽芾甘棠,勿翦勿伐,召伯所茇。"郑笺:"召伯听男女之讼,不重烦劳百姓,止舍小棠之下而听断焉。国人被其德,说其化,思其人,敬其树。"

简10:《绿衣》之思

简16:《绿衣》之忧,思古人也

案:《诗》云:"心之忧矣,曷维其亡……我思古人,俾无訧兮……我思古人,实获我心。"毛传:"亡之言忘也。"

简10:《燕燕》之情

简16:《燕燕》之情,以其独也

案:以本诗观之,乃送别之诗,二人依依惜别,故"远送于野,瞻望弗及,泣涕如雨"。今毛诗《周南·燕燕》云:"先君之思,以勖寡人",毛传:"寡人,庄姜自谓也。"《广雅·释诂三》:"寡,独也。"《管子·入国》:"妇人无夫曰寡",《孟子·梁惠王下》:"老而无夫曰寡",则似论者谓别情深厚之原因在于伤及自身之茕茕孑立。

简10:盖曰

"盖曰",原作"害曰",彭裕商先生对于郭店简相关内容有说[1]。陈伟武先生指出:彭氏以传世的东周文献相印证,指出"害(盖)"字用在称引典籍之后,对典籍所言作一概括的解释。其说甚是。《孔子诗论》简7、简10两个"害"字均宜读作"盖",为句首语气词,不应属上读或单独成句[2]。

简10:动而皆贤于其初者也

案:《仪礼·乡射礼》:"若右胜则曰右贤于左。"郑注:"贤,犹胜也。"。以"动而皆贤于其初者也",总评"《关雎》之改,《樛木》之时,《汉

---

① 彭裕商:《读〈战国楚竹书〉(一)随记三则》,《新出楚简与儒学思想国际学术研讨会论文集》,北京:清华大学思想文化研究所,第34—35页。

② 陈伟武:《上博藏简识小录》,"第一届中国语言文字国际学术研讨会论文",2002年3月,香港大学。

广》之智,《鹊巢》之归,《甘棠》之保,《绿衣》之思,《燕燕》之情",则各诗中举动,当皆有后胜于初之处。《关雎》"反纳于礼"是也;《樛木》"绥之"、"将之"、"成之"是也;《汉广》"不攻不可能"是也;《鹊巢》之"御之"、"将之"、"成之"是也;《甘棠》"思及其人,敬爱其树"是也;《绿衣》之"心之忧矣,曷维其亡"而"我思古人,实获我心"是也;《燕燕》之"泣涕如雨"、"伫立以泣"、"实劳我心"是也。

简16:吾以《葛覃》得祇初之诗,民性固然,见其美必欲反其本

"葛覃",从李学勤先生释。"只",原文作"氏",廖名春先生指出:"'氏'通'只',而'只'与'只'通,故'氏'当读作'只',敬也。《书·冏命》:'下民只若。'孔传:'下民敬顺其命。'《管子·牧民》:'不只山川,则威令不闻。'"①

"反其本","其"简文作"丌"字,? 乃"其"字古文;原书释为"一",非是。案:《盐铁论·执务》:"孔子曰:'吾于《河广》,知德之至也,而欲得之,各反其本,复诸古而已。'"上章论"贤于其初",此处说"敬初"、"反本",颇有深意。

简16、24:夫葛之见歌也,则以"絺绤"之故也;"后稷"之见贵也,则以"文武"之德也

"絺绤",从陈剑先生说②。廖名春先生指出:"简文称后稷之被人尊重,是因为他的后人周文王、周武王之功德;而'葛'之被人称颂,是因为它可以'为絺为绤,服用无斁'。《葛覃》一诗称'言告言归'、'归宁父母',有不忘本之意。简文说'后稷之见贵也,则以文武之德也',也是歌颂周文王、周武王不忘本,也是'见其美必欲返其本',致使始祖显贵。郑《笺》'欲见其性亦自然'、'犹不忘孝'有可参之处。"

【……吾以《君子偕老》得……民性固然……】

简19:□志,既曰"天也",犹有怨言

案:"既曰'天也',犹有怨言",当指《鄘风·君子偕老》,《诗》云:"胡然而天也? 胡然而帝也",又云:"子之不淑,云如之何"。其下论《木瓜》、

---

① 在2002年1月14日社科院历史所"楚简《诗论》首届研讨会"上,陈剑有相近之说。

② 陈剑:《〈孔子诗论〉补释一则》,《上博馆藏战国楚竹书研究》,第374—375页。

《杕杜》，据补"……吾以《君子偕老》得……民性固然……"于前。

【吾以《木瓜》得】

简20：币帛之不可去也，民性固然

【吾以《木瓜》得】，据廖名春先生说补。马承源先生指出："《说文》云：'币，帛也。'经籍或解释为钱、货、圭璧。帛为缯、缣素之类。《周礼·天官·大宰》：'币帛之式'，郑玄注：'币帛所以赠劳宾客者'，则是礼品的泛称。"①

简20：其忞志必有以谕也

"忞"，诸家多释为"隐"。朱骏声曾指出：忞假借"为暋，为惛。《书·立政》：'其在受德忞。'又重言形况字，《法言·问神》：'传千里之忞忞者'，注：'忞忞，心所不了。'盖以惛为训。"②《淮南子·原道》："穆忞隐闵"，高诱注："穆、忞、隐、闵，皆无形之类。"故"忞"同"隐"，而不烦用假借。"谕"，《汉书·艺文志》："古者诸侯卿大夫交接邻国，以微言相感，当揖让之时，必称诗以谕其志，盖以别贤不肖而观盛衰焉。故孔子曰'不学诗，无以言'也。"

简20：其言有所载而后入

案：《易·坤·象》："君子以厚德载物。"孔疏训"载"为"容载"。"其言有所载"，就礼制方面来说，指以币帛等文饰言辞。《国语·晋语四》："《礼志》有之曰：'将有请于人，必先有入焉……'"《性自命出》简22："币帛，所以为信与征也，其辞宜道也。"《仪礼·士相见礼》："宾对曰：'某不以贽不敢见。'"

简20：或前之而后交

"前之"，"之"当是承上文指载言之币帛等礼品，亦即是礼。《礼记·曲礼上》："男女非有行媒，不相知名；非受币，不交不亲。"《礼记·坊记》："故男女无媒不交，无币不相见，恐男女之无别也。"《士冠礼》酬宾、《士昏

---

① 马承源主编：《上海博物馆藏战国楚竹书（一）》，上海古籍出版社，2001年11月，第140页。下引马说皆据此书。

② 朱骏声：《说文通训定声》，北京：中华书局，1984年6月，第785页下A。

礼》纳征用币帛,《聘礼》、《公食大夫礼》、《觐礼》、《既夕礼》皆有用币帛之处。

简20:人不可干也

"干",原从角从干,所从"干"字近马承源先生所引"鲁邦大旱"之旱字所从"干"。周凤五先生读为"干",并指出:"《公羊传·定公四年》:'以干阖庐'《注》:'不待礼见曰干'。古人相见必以贽,《周礼·太宰》:'币帛之式'郑《注》:'币帛,所以赠劳宾客者。'"[①]

廖名春先生指出:毛《传》:"孔子曰:'吾于《木瓜》,见苞苴之礼行。'"《孔丛子·记义》:"孔子读《诗》及《小雅》,喟然叹曰:'吾于《周南》、《召南》,见周道之所以盛也;……于《木瓜》,见苞苴之礼行也。'"《庄子·列御寇》:"小夫之知,不离苞苴竿牍。"钟泰《发微》:"古者馈人鱼肉之类,用茅苇之叶,或苞之,或借之,故曰'苞苴'。"[②]"苞苴"是馈赠的礼物,犹如简文之"币帛"。"吾于《木瓜》,见苞苴之礼行"义同于简文的"吾以《木瓜》得币帛之不可去也"。贾谊《新书·礼》:"由余曰:'干肉不腐,则左右亲。苞苴时有,筐篚时至,则群臣附。官无蔚藏,腌陈时发,则戴其上。'诗曰:'投我以木瓜,报之以琼琚,匪报也,永以为好也。'上少投之,则下以躯偿矣,弗敢谓报,愿长以为好。古之蓄其下者,其施报如此。"也是以"苞苴"之礼来解读《木瓜》诗[③]。

案:《礼记·少仪》孔疏"苞苴",引有"《孔丛子》云'吾于《木瓜》之惠,见苞苴之礼行'……"《礼记·坊记》:"子云:'礼之先币帛也,欲民之先事而后禄也。'先财而后礼,则民利;无辞而行情,则民争。"'苞苴"、"币帛",皆是借代礼品,因此成为"礼"之代称,《逸周书·武纪》:"币帛之间有巧言令色,事不成。"

简19、18:《木瓜》有藏愿而未得达也,因"木瓜"之报以谕其念者也

"念",原从"甚"省声,"甚"、"念"古音相近[④]。《说文》:"念,常思也。"《诗》云:"投我以木瓜,报之以琼琚。匪报也,永以为好也。""《木

---

① 周凤五:《〈孔子诗论〉新释文及注解》,《上博馆藏战国楚竹书研究》,第162页。

② 钟泰:《庄子发微》740页,吉林人民出版社,1988年。

③ 廖名春:《上博〈诗论〉简"以礼说〈诗〉"初探》,《出土简帛丛考》,武汉:湖北教育出版社,2004年2月,第47—48页。

④ 参张儒、刘毓庆:《汉字通用声素研究》,太原:山西古籍出版社,2002年4月,1062页。

瓜》有藏愿而未得达也，因《木瓜》之报以谕其念者也”，乃与“【吾以《木瓜》得】币帛之不可去也，民性固然，其丞志必有以谕也”相表里，以实言之，因“木瓜”之报谕其“永以为好”之心，广而言之，以币帛之往来明其欲达之志。《礼记·曲礼上》：“太上贵德，其次务施报。礼尚往来。往而不来，非礼也；来而不往，亦非礼也。”

简 20：吾以《杕杜》得焦□【……民性固然……】

简 18：《杕杜》则情喜其至也

《杕杜》，当为《唐风·有杕之杜》。《唐风·有杕之杜》及《唐风·杕杜》、《小雅·杕杜》首句皆为“有杕之杜”，故《唐风·有杕之杜》亦可称《杕杜》，名为《唐风·有杕之杜》，当是为与《唐风·杕杜》相区别。据“《杕杜》则情喜其至也”，唯《唐风·有杕之杜》所云：“有杕之杜，生于道左。彼君子兮，噬肯适我。中心好之，曷饮食之？有杕之杜，生于道周。彼君子兮，噬肯来游。中心好之，曷饮食之？”与论者承上论民性之语意接近。朱熹《诗经集传》解《唐风·有杕之杜》云：“夫以好贤之心如此，则贤者安有不至……”《唐风·有杕之杜》原文或可解为：君子将适我来游，心中仰慕、焦急，难顾饮食！

简 8：《十月》善譬言

案：王先谦指出：“《汉书·梅福传》‘数御《十月》之歌’，是‘十月之交’三家亦有止作‘十月’者。《毛诗正义》本诗末作‘十月八章’四字，唐石经同，今诸本皆增‘之交’二字矣。”[①]则《十月》为原篇名。

“譬”，原作“諀”，从李学勤先生释。案：“譬言”，譬喻之言。今毛诗《小雅·十月》云：“此日而食，于何不臧！”《左传·昭公七年》：“公曰：‘《诗》所谓"彼日而食，于何不臧“者，何也？’对曰：‘不善政之谓也。国无政，不用善，则自取谪于日月之灾，故政不可不慎也。’”《左传·昭公三十二年》所记晋史墨语引有《十月》之诗：“……鲁君世从其失，季氏世修其勤，民忘君矣。虽死于外，其谁矜之？社稷无常奉，君臣无常位，自古以然。故《诗》曰：‘高岸为谷，深谷为陵。’”后世天人感应之说有本此诗者。

简 8：《雨无正》、《节南山》皆言上之衰也，王公耻之

---

① 王先谦：《诗三家义集疏》，北京：中华书局，1987 年 2 月，第 674 页。

案:"正",简文作"政",韩诗同,毛诗作"正"。今毛诗《小雅·雨无正》云:"周宗既灭,靡所止戾。正大夫离居,莫知我勩。三事大夫,莫肯夙夜;邦君诸侯,莫肯朝夕。"《左传·昭公十六年》:"叔孙昭子曰:'诸侯之无伯,害哉!齐君之无道也,兴师而伐远方,会之,有成而还,莫之亢也。无伯也夫!《诗》曰:"宗周既灭,靡所止戾。正大夫离居,莫知我肄。"其是之谓乎!'"

今毛诗《小雅·节南山》云:"不吊昊天,乱靡有定。"《左传·成公七年》:"季文子曰:'中国不振旅,蛮夷入伐,而莫之或恤。无吊者也夫!《诗》曰:"不吊昊天,乱靡有定。"其此之谓乎!有上不吊,其谁不受乱?吾亡无日矣。'"《孔丛子·记义》载:"孔子读《诗》及《小雅》,喟然而叹曰:'……于《节南山》,见忠臣之忧世也……'"《汉书·董仲舒传》:"及至周室之衰,其卿大夫缓于谊而急于利,亡推让之风而有争田之讼。故诗人疾而刺之,曰:'节彼南山,惟石岩岩,赫赫师尹,民具尔瞻。'"《潜夫论·贤难》引《节南山》:"《诗》云:'国既卒斩,何用不监!'呜呼!时君俗主不此察也。"《潜夫论·爱日》:"《诗》曰:'国既卒斩,何用不监!'伤三公居人尊位,食人重禄,而曾不肯察民之尽瘁也。"①

简 8:《小旻》多疑矣,言不中志者也

案:《广韻·之韻》:"疑,恐也。"今毛诗《小雅·小旻》云:"不敢暴虎,不敢冯河。人知其一,莫知其他。战战兢兢,如临深渊,如履薄冰。"《荀子·臣道》:"人贤而不敬,则是禽兽也;人不肖而不敬,则是狎虎也。禽兽则乱,狎虎则危,灾及其身矣。诗曰:'不敢暴虎,不敢冯河。人知其一,莫知其他。战战兢兢,如临深渊,如履薄冰。'此之谓也。"《说苑·敬慎》:"存亡祸福,其要在身,圣人重诫,敬慎所忽。《中庸》曰:'莫见乎隐,莫显乎微,故君子能慎其独也。'谚曰:'诫无垢,思无辱。'夫不诚不思,而以存身全国者,亦难矣。《诗》曰:'战战兢兢,如临深渊,如履薄冰。'此之谓也。"《书·尧典》曰:"诗言志",而此曰"言不中志",陈启源《毛诗稽古编》指出:"经文前五章,皆刺时之语,末一章独为自警之词。"②原因盖在乎"多疑",所以简 1 云"诗无忞志"。

---

① 分别见汪继培笺:《潜夫论校正》,北京:中华书局,1985 年 9 月,第 52、221 页。

② 转引自胡承珙:《毛诗后笺》,第 991 页。

简 8:《小宛》其言不恶,小有畏焉

"畏",原从禾从心,当从禾声,此疑读为"畏",二字可通[①]。今毛诗《小雅·小宛》云"彼昏不知,壹醉日富",言尚不恶;又云"温温恭人,如集于木。惴惴小心,如临于谷。战战兢兢,如履薄冰",有"畏"意。《韩诗外传》卷七第十三章:"孔子曰:'明王有三惧……由桓公、晋文、越王、勾践观之,三惧者,明君之务也。'《诗》曰:'温温恭人,如集于木。惴惴小心,如临于谷。战战兢兢,如履薄冰。'此言文王居人上也。"[②]"畏"、"惧"义近。

简 8:《小弁》、《巧言》,则言谗人之害也

"谗",从李学勤先生释。案:两诗中皆言"君子信谗"。

简 8:《伐木》、《□□》

案:与简 11 比较,下约缺两字,疑为篇名。

简 9:实咎于其也。

案:今毛诗《小雅·伐木》云:"宁适不来,微我有咎。"[③]

简 9:《天保》其得禄蔑疆矣,巽顾德故也

案:"巽",《论语·子罕》:"巽与之,言能无说乎?"马融注:"巽,恭也。"[④]"顾",原作"寡",二字古通。"顾德",《书·康诰》云:"王曰:'呜呼!封,敬哉!无作怨,勿用非谋、非彝,蔽时忱。丕则敏德,用康乃心,顾乃德,远乃猷,裕乃以民宁,不汝瑕殄。'"孔传:"顾省汝德。"则"巽顾德"意为"恭以省德"。

简 9:《祈父》之刺,亦有以也

---

① 参张儒、刘毓庆:《汉字通用声素研究》,第 595 页。

② 本或衍"如临深渊"四字,当删。见许维遹:《韩诗外传集释》,北京:中华书局,1980 年 6 月,第 255 页。

③ 见《十三经注疏》,北京:中华书局,1980 年 10 月,第 411 页 A。

④ 转引自程树德:《论语集解》,第 617 页。前引《论语·子罕》文句读从俞樾《群经平议》说,亦见程氏书此页。

"刺",原作"责",刘乐贤读为"刺"[①],"刺"、"责"义近。《左传·襄公十六年》:"穆叔……见中行献子,赋《圻父》。献子曰:'偃知罪矣,敢不从执事以同恤社稷,而使鲁及此?'"《潜夫论·班禄》:"班禄颇而倾甫刺",顾广圻云:"'倾'当作'頎'。《隶释·高阳令杨著碑》:'頎甫班禄。'頎甫即毛诗《祈父》,頎、倾字形相近而误。"[②]今毛诗《小雅·祈父》云:"有母之尸饔。"《韩诗外传》卷七第七章引有《诗》中之语:"曾子曰:'往而不可还者亲也。至而不可加者年也。是故孝子欲养,而亲不待也。木欲直,而时不待也。是故椎牛而祭墓,不如鸡豚逮亲存也。故吾尝仕为吏,禄不过钟釜,尚犹欣欣而喜者,非以为多也,乐其逮亲也。既没之后,吾尝南游于楚,得尊官焉,堂高九仞,转毂百乘,犹北乡而泣涕者,非为贱也,悲不逮吾亲也。故家贫亲老不择官而仕。若夫信其志,约其亲者,非孝也。'《诗》曰:'有母之尸雍。'"吴陆景《典语》:"祈父失职,诗人作刺。"[③]

简 9:《黄鸟》则困而欲反其故也,多耻者其病之乎

案:今毛诗《小雅·黄鸟》云:"此邦之人,不我肯穀。言旋言归,复我邦族……此邦之人,不可与明。言旋言归,复我诸兄……此邦之人,不可与处。言旋言归,复我诸父。"

简 9:《菁菁者莪》则以人益也

案:今毛诗《小雅·菁菁者莪》云"既见君子,乐且有仪……既见君子,我心则喜……既见君子,锡我百朋……既见君子,我心则休",因见君子而己益也。《左传·文公三年》:"晋侯飨公,赋《菁菁者莪》。庄叔以公降拜,曰:'小国受命于大国,敢不慎仪?君贶之以大礼,何乐如之?抑小国之乐,大国之惠也。'晋侯降,辞。"《左传·昭公十七年》:"小邾穆公来朝,公与之燕。季平子赋《采叔》,穆公赋《菁菁者莪》。"毛诗《六月》序:"《菁菁者莪》废则无礼仪矣。"徐干《中论·艺纪》:"《诗》曰:'菁菁者莪,在彼中阿。既见君子,乐且有仪。'美育群材,其犹人之于艺乎?"[④]

---

① 刘乐贤:《读上博简札记》,《上博馆藏战国楚竹书研究》,第 384 页第 3 则。下引刘说皆据此文。

② 参汪继培:《潜夫论笺校正》,第 168—169 页。

③ 见王仁俊:《玉函山房辑佚书续编三种》,上海古籍出版社,1989 年 9 月影印本,第 160 页。原文在《群书治要》卷四十八。此为李家浩先生指出。

④ 参徐湘霖:《中论校注》,成都:巴蜀书社,2000 年 7 月,第 97 页。此为李家浩先生指出。

简9、21:《裳裳者华》则【世】贵也

案:今毛诗《小雅·裳裳者华》云"维其有之,是以似之",当如三家诗所言,论"世禄"。简9宜下接简21,比较简9、11,可补一字。《左传·襄公三年》:"君子谓……夫唯善,故能举其类。《诗》云:'惟其有之,是以似之',祁奚有焉。"《孔丛子·记义》载:"孔子读《诗》及《小雅》,喟然而叹曰:'……于《裳裳者华》,见古之贤者世保其禄也……'"《新序·杂事一》:"外举不避仇雠,内举不回亲戚,可谓至公矣。唯善,故能举其类。诗曰:'唯其有之,是以似之。'"今拟补为"《裳裳者华》则【世】贵也。"

简21:《将大车》之嚣也,则以为不可如何也

案:"《将大车》",今本毛诗作"《无将大车》"。《孟子·尽心上》:"人知之亦嚣嚣,人不知亦嚣嚣",注:"嚣嚣,自得无欲之貌也。"《诗·绸缪》:"如此良人何?"孔疏:"言已无奈此良人何。""不可如何"即是无可奈何。《诗》中有云"无思百忧",貌若自得无欲,实乃无可奈何。

简21:《湛露》之益也,其犹酡欤

"酡",从马承源先生释。《玉篇·酉部》:"饮酒朱颜貌。"《集韻·智韻》:"酡,将醉谓之酡。""犹",裴学海《古书虚字集释》:"犹,犹'应'也,'宜'也。"《易林·屯之鼎》云:"《淇露》之欢,三爵毕恩",乃言《湛露》之"益"在于将醉不醉,即"酡",有节制,保持"令德"、"令仪"。然今毛诗《小雅·湛露》云"厌厌夜饮,不醉无归",此言"酡",似与诗文不符,实则欲以"令德"、"令仪"之君子,与"不醉无归"者对比,倡有节制,"三爵毕恩",并非真要"不醉无归"。

简21、22:孔子曰:《宛丘》吾善之,《猗嗟》吾喜之,《鸤鸠》吾信之,《文王》吾美之,《清【庙】吾敬之,《烈文》吾悦之,《昊天有成命》吾□》之

缺文,李学勤先生据补[①]。"□",廖名春先生补为"颂"[②]。

---

① 李学勤:《〈诗论〉简的编连与复原》,《中国哲学史》2002年第1期。下引李说皆据此文。

② 廖名春:《上海博物馆藏诗论简校释》,《中国哲学史》2002年第1期。下引廖说皆据此文。

简 22:《宛丘》曰:“洵有情,而无望”,吾善之

案:今毛诗《陈风·宛丘》:“洵有情兮,而无望兮。”

简 22:《猗嗟》曰:“四矢反,以御乱”,吾喜之

案:今毛诗《齐风·猗嗟》云“四矢反兮,以御乱兮”;韩诗《猗嗟》作:“四矢变兮,以御乱兮。”

简 22:《鸤鸠》曰:“其仪一兮,心如结也”,吾信之

案:“兮”,原作“氏”。今毛诗《曹风·鸤鸠》云:“其仪一兮,心如结兮。”“氏”古音为禅纽支部,“兮”为匣纽支部,音校近,马王堆帛书《五行》有“其宜(仪)一氏”,郭店楚墓竹简《五行》作“其义(仪)翟(一)也”,说明“氏”、“也”至少在楚地应该音近;“也”古音为喻纽鱼部(或归歌部),与“兮”音亦近。郭店简《五行》:“‘叔(淑)人君子,其宜(仪)一也。’能为一,然后能为君子,【君子】慎其独也。”殆因此故云“信”。

简 22:《文王》【曰:“文】王在上,於昭于天”,吾美之

案:今毛诗《大雅·文王》云:“文王在上,於昭于天。”帛书《五行》:“‘文王在尚(上),於昭【于】天,此之胃(谓)也’,言大德备成矣。”

【《清庙》曰“济济多士,秉文之德”,吾敬之;《烈文》曰“无竞惟人,不显惟德。呜呼,前王不忘”,吾悦之;“昊天有成命,二后受之”,吾□之……】

案:缺文据简 6 补。

简 23:《鹿鸣》以乐怡而会以道

案:《说文》:“怡,和也。”《尔雅·释诂上》:“怡,乐也。”今毛诗《小雅·鹿鸣》云:“鼓瑟鼓琴,和乐且湛”。毛诗《六月》序:“《鹿鸣》废则和乐缺矣。”《礼记·燕义》:“和宁,礼之用也;此君臣上下之大义也。”“会以道”,《诗》云:“人之好我,示我周行”,毛传:“周,至。行,道也。”

简 23:交见善而效

案:今毛诗《小雅·鹿鸣》云:“我有嘉宾,鼓瑟吹笙……我有嘉宾,鼓瑟鼓琴……我有旨酒,以燕乐嘉宾之心。”《新语·道基》有所谓:“《鹿鸣》以仁求其群”;嘉宾则“示我周行……德音孔昭。视民不恌,君子是则

是傚。"《礼记·燕义》:"宾入中庭,君降一等而揖之,礼之也。君举旅于宾,及君所赐爵,皆降再拜稽首,升成拜,明臣礼也;君答拜之。""傚",鲁诗作"效"。实则双方皆有可效法之处。《左传·昭公七年》:"仲尼曰:'能补过者,君子也。《诗》曰:君子是则是效,孟僖子可则效已矣。'"

简23:终乎不厌人

案:《孔子家语·好生》:孔子曰:"小辩害义,小言破道。《关雎》兴于鸟,而君子美之,取其雌雄之有别。《鹿鸣》兴于兽,而君子大之,取其得食而相呼。若以鸟兽之名而嫌之,固不可行也。"《孔丛子·记义》:"孔子读《诗》及《小雅》,喟然叹曰:'吾于《周南》、《召南》,见周道之所以盛也……于《鹿鸣》,见君臣之有礼也"。《礼记·燕义》:"上下和亲而不相怨也。"《礼记·射义》:"燕礼者,所以明君臣之义也。"《新语·道基》:"《鹿鸣》以仁求其群",《盐铁论·刺复》:"《鹿鸣》之乐贤"。

简23:《兔罝》其用人则吾取[之]

"之"字从曹峰先生说,其引《春秋繁露·玉杯》"……此之谓圣化,吾取之"为证。[1] 案:《左传·成公十二年》郤至引诗:"共俭以行礼,而慈惠以布政。政以礼成,民是以息。百官承事,朝而不夕,此公侯之所以扞城其民也。故《诗》曰:'赳赳武夫,公侯干城。'及其乱也,诸侯贪冒,侵欲不忌,争寻常以尽其民,略其武夫,以为己腹心、股肱、爪牙。故《诗》曰:'赳赳武夫,公侯腹心。'天下有道,则公侯能为民干城,而制其腹心。乱则反之。"《吕氏春秋·报更》:"宣孟德一士犹活其身,而况德万人乎?故诗曰:'赳赳武夫,公侯干城','济济多士,文王以宁'。人主胡可以不务哀士?"高注:"言其贤可为公侯扞难其城藩也。"毛诗序:"《兔罝》,后妃之化也。《关雎》之化行,则莫不好德,贤人众多也。"《盐铁论·备胡》:"好事之臣,求其义,责之礼,使中国干戈至今未息,万里设备,此《兔罝》之所刺,故小人非公侯腹心干城也。"毛诗序义与它说不同,今据补"之"字。

简27:……如此,《何期》,焦之矣。离其所爱,必曰吾奚舍之,宾赠是已

---

① 曹峰:《对〈孔子诗论〉第八简以后简序的调整》,《上博馆藏战国楚竹书研究》,第205-206页。

案："何期"，原作"可斯"，《诗·小雅·頍弁》"实维何期"，《诗经考文》指出，"古本期作斯"[1]。如此，依《诗论》简中所论某些诗篇名，与今《毛诗》篇名并不相同之情况来看，可将"可斯"读为"《何期》"，疑为《頍弁》别名。今毛诗《小雅·頍弁》云：

有頍者弁，实维伊何？尔酒既旨，尔殽既嘉。岂伊异人？兄弟匪他。茑与女萝，施于松柏。未见君子，忧心弈弈；既见君子，庶几说怿。

有頍者弁，实维何期？尔酒既旨，尔肴既时。岂伊异人？兄弟具来。茑与女萝，施于松上。未见君子，忧心怲怲；既见君子，庶几有臧。

有頍者弁，实维在首。尔酒既旨，尔肴既阜。岂伊异人？兄弟甥舅。如彼雨雪，先集维霰。死丧无日，无几相见。乐酒今夕，君子维宴。

小序以为"诸公刺幽王也。暴戾无亲，不能燕乐同姓，亲睦九族，孤危将亡，故作是诗也。"传笺皆据"弁"之礼制证此诗为刺幽王。《韩诗外传》卷四提及："名王能爱其所爱，暗王必危其所爱。《小雅》曰：'死丧无日，无几相见。'危其所爱之谓也。"朱熹《诗经集传》则以为"燕兄弟亲戚之诗"。依此诗文意看，乃饯别之诗。著頍弁者以酒殽宴请兄弟亲戚，实因"死丧无日，无几相见"，将长别离。"焦"，因将长别离，故希望见亲人，"未见君子，忧心弈弈；既见君子，庶几说怿"，"未见君子，忧心怲怲；既见君子，庶几有臧。"未见君子固然心焦，然见面亦不过"庶几"喜悦，原因乃在"死丧无日，无几相见"，反之即是"离其所爱，必曰吾奚舍之"。殆因将长别离，故著頍弁者所宴请之嘉宾，逐渐增多，从"兄弟匪他"，至"兄弟俱来"，以至"兄弟甥舅"。

简27：孔子曰：《蟋蟀》知难

案：《左传·襄公二十九年》季札观乐，"为之歌《唐》，曰：'思深哉！其有陶唐氏之遗民乎！不然，何其忧之远也？非令德之后，谁能若是？'"《孔丛子·记义》："孔子读《诗》及《小雅》，喟然而叹曰：'……于《蟋蟀》，见陶唐俭德之大也。"《盐铁论·通有》："昔孙叔敖相楚，妻不衣帛，马不秣粟。孔子曰：'不可，大俭极下，此《蟋蟀》所为作也。'"据《礼记·杂记

[1] 参高亨、董治安：《古字通假会典》，济南：齐鲁书社，1989年7月，第380页。

下》:"孔子曰:'……晏平仲祀其先人。豚肩不掩豆。贤大夫也,而难为下也……'""《蟋蟀》知难"疑指俭德难为下。

简27:《仲氏》君子

胡平生先生认为"仲氏"指"仲山甫"①,说是。《仲氏》当为《大雅·烝民》之别称。《大雅·烝民》备述"仲山甫"怀"柔亦不茹,刚亦不吐;不侮矜寡,不畏强御"等令德。《隶释》卷一记汉威宗永康元年所立《济阴太守孟郁修尧庙碑》云:"仲氏祖统所出,本继于姬周之遗苗。天生仲山甫,翼佐中兴。宣平功遂,受封于齐。周道衰微,失爵亡邦。后嗣乖散,各相土译居……因氏仲焉。"②是可以将"仲山甫"称为"仲氏",作为《大雅·烝民》之别名。

简27:《北风》不绝,人之怨子,立不……

案:今毛诗《邶风·北风》云:"北风其凉,雨雪其雱……北风其喈,雨雪其霏……莫赤匪狐,莫黑匪乌",以兴情势恶劣,然而犹自"惠而好我,携手同行……惠而好我,携手同归……惠而好我,携手同车","其虚其邪",难以舍却,"不绝"。"人之怨子",或指诗中反复所云:"既亟只且。""立不",简文残缺,待考。

简17:《东方未明》有利词

刘信芳:郭店简《性自命出》简45:"人之巧言利词者,不有夫诎诎之心则流。"③

案:今毛诗《齐风·东方未明》云:"颠之倒之,自公召之……不能辰夜,不夙则莫。"《论语·乡党》记:"君命召,不俟驾行矣。"《荀子·大略》:"诸侯召其臣,臣不俟驾,颠倒衣裳而走,礼也。《诗》曰:'颠之倒之,自公召之。'"《诗》又云"不能辰夜,不夙则莫",讽刺之义甚明可谓"利词"。

---

① 胡平生:《读上博藏战国楚竹书〈诗论〉札记》,第285—286页。

② 洪适:《隶释·隶续》,北京:中华书局,1985年11月,第12页A。

③ 刘信芳:《孔子诗论述学》,第199页。

简 17:《将仲》之言不可不畏也

案:"《将仲》",今毛诗作"《将仲子》"。今毛诗《郑风·将仲子》云:"岂敢爱之?畏人之多言。仲可怀也,人之多言,亦可畏也。"《左传·襄公二十六年》:"国子赋《辔之柔矣》,子展赋《将仲子兮》,晋侯乃许归卫侯。"杜预注:"义取众言可畏。"

简 17:《扬之水》其爱妇丽

"丽",原释文隶定为"䊵",释为"悡"。案:"黎"与"丽"古通[①],此疑读为"丽"。马承源先生指出"今本《诗·国风》之《王风》、《郑风》、《唐风》各有一篇《扬之水》",此处所论当为《唐风·扬之水》。今毛诗《唐风·扬之水》云:"素衣朱襮,从子于沃……素衣朱绣,从子于鹄"。《仪礼·士昏礼》:"姆纚、笄、宵衣,在其右。女从者毕袗玄,纚笄,被纇黼,在其后。"郑注:"宵,读为《诗》'素衣朱绡'之绡……《诗》云:'素衣朱襮',《尔雅》云:'黼领谓之襮'。""绣",鲁诗或作"绡"。《易林·否之师》、《易林·豫之小过》、《易林·震之屯》:"扬水潜凿,使石洁白。衣素表朱,戏游皋沃。得君所愿,心志娱乐。"是"素衣朱襮"、"素衣朱绣"皆为盛服,故云"爱妇丽"。

简 17:《采葛》之爱妇[切]

李学勤先生将之与简 25 拼合,可从。案:今毛诗《王风·采葛》云"彼采葛兮,一日不见,如三月兮!彼采萧兮,一日不见,如三秋兮!彼采艾兮,一日不见,如三岁兮!"今拟补"切"字,待考。

简 25:《[君子]阳阳》,小人

"阳阳",李学勤先生补释为"[君子]阳阳"。案:《王风·君子阳阳》毛序:"闵周也。君子遭乱,相招为禄仕,全身远害而已。"郑笺:"禄仕者,可得禄而已,不求道行。"故为"小人"。

简 25:《有兔》不逢时

《有兔》,马承源先生指出:"又兔,读为'有兔',今本《诗》无此篇名。若以首句二字为篇之命名例,则《有兔》可能是今本《诗·王风·兔爰》的

① 参高亨、董治安:《古字通假会典》,第 539 页。

原有篇名。首句云'有兔爰爰',首二字和简文篇名相同。诗句:'我生之初,尚无为。我生之后,逢此百罹。'同句型有'逢此百忧'、'逢此百凶'等辞语,皆为生不逢时之叹。"

简25:《大田》之卒章,知言而有礼

案:卒章指最后一章,相近辞例:《左传·昭公元年》:"晋乐王鲋曰:'《小旻》之卒章善矣,吾从之。'"

今毛诗《小雅·大田》卒章云:"曾孙来止,以其妇子,馌彼南亩;田畯至喜。来方禋祀,以其骍黑,与其黍稷,以享以祀,以介景福。"相近诗文有《大雅·甫田》之:"以我齐明,与我牺羊,以社以方……曾孙来止,以其妇子,馌彼南亩。田畯至喜……报以介福,万寿无疆。"以及《小雅·楚茨》、《小雅·信南山》。

"曾孙",《诗经》中毛传、郑笺多指实为"成王",恐非,唯《诗·周颂·维天之命》"骏惠我文王,曾孙笃之",于《颂》中称"曾孙",郑笺:"曾,犹重也。自孙之子而下,事先祖皆称曾孙。"秦骃玉版铭文记有:"又(有)秦曾孙小子骃曰:……"今多以为秦惠文王称王后之物,其中祭祀确有合天子礼者[①],《后汉书·祭祀下》梁刘昭注所引丁孚《汉仪·桓帝祠恭怀皇后祝文》记有:"孝曾孙皇帝志……"[②]毛传以"曾孙"称天子,当有所本,此即"知言"。诗文"来方禋祀","方"当非指"方祀",而是副词,例同《邶风·简兮》"方将万舞",《大雅·公刘》所谓"干戈戚扬,爰方启行"。《邶风·简兮》毛传训"方"为四方,陈奂以为衍文,孙诒让同意其说[③]。"禋祀",以鬯酒所行芬芳之祭,常与烝、岁之祭法并行,如《尚书·洛诰》:"烝,祭,岁文王骍牛一、武王骍牛一……王宾杀禋咸格,王入太室祼。"故《诗》云"以其骍黑,与其黍稷"。"有礼",当是看重"曾孙来止",即天子外出省敛,此不但帮助鳏寡,且敬农事。礼之大义在报本反始,周人为后稷之后,以农立国,最足以敬重后稷以及文王、武王者,非如商人一般频繁祭祀,而在行德治。《韩诗外传》卷三第十二章:"人事伦则顺于鬼神,顺于鬼神则降福孔皆。《诗》曰:'以

---

① 参李学勤:《秦玉牍索隐》,《故宫博物院院刊》,2000年第2期,第41—45页;李家浩:《秦骃玉版铭文研究》,《北京大学中国古文献研究中心集刊·2》,北京燕山出版社,2001年4月,第99—128页。

② 《后汉书·志第九》,北京:中华书局,1965年5月,第11册第3195页。

③ 孙诒让:《周礼正义》,北京:中华书局,1987年12月,第3册第911页。

享以祀，以介景福。'"《大田》合乎礼制，尤其"人事伦"，故"知言而有礼"。此处有关"曾孙"、"来方禋祀"之考证，详余硕士学位论文《〈大田〉礼考》章。

简28：【《巷伯》】言恶而不文

"言"字原简残，从廖名春先生释。

诗篇名原缺，案：今毛诗《小雅·巷伯》云："彼谗人者，谁适与谋？取彼谗人，投畀豺虎；豺虎不食，投畀有北；有北不受，投畀有昊。"《礼记·缁衣》："恶恶如《巷伯》。"今据评语"言恶而不文"，补篇名为"《巷伯》"。

简28：《墙有荠》慎密而不知言

案："慎密"为古人习语，《易·系辞》："'不出户庭，无咎。'子曰：'乱之所生也，则言语以为阶。君不密则失臣，臣不密则失身，几事不密则害成。是以君子慎密而不出也。'""《墙有荠》"，齐韩诗同，今毛诗在《鄘风》，作"《墙有茨》"。《诗》中"中冓之言"，可谓慎密，但是"中冓之言"丑恶，"所可道也，言之丑也……所可详也，言之长也……所可读也，言之辱也"，必将生乱，所以于"中冓"言语者可谓"不知言"。

简28、29：《青蝇》知患而不知人

"患而"，或释为"卷耳"，以为《国风·周南》的诗篇名。李学勤先生将简29上接简28，读为"《青蝇》知患而不知人"。

案：今毛诗《小雅·青蝇》云："岂弟君子，无信谗言……谗人罔极，交乱四国……谗人罔极，构我二人"，知有"交乱四国"之祸患，但未明言谗人为谁。则此诗当为劝诫诗，如《史记·滑稽列传》："至老，朔且死时，谏曰：'《诗》云：营营青蝇，止于蕃。恺悌君子，无信谗言。谗言罔极，交乱四国。愿陛下远巧佞，退谗言。'"惜劝诫者不知谗人为谁，亦不知"君子"能否"无信谗言"，故虽知信谗言有大患，但不知人。《易林·豫之困》云："青蝇集藩，君子信谗。害贤伤忠，患生妇人"，清人以为刺幽王信褒姒之谗，则诗人虽知患之所出，亦可谓不知"君子"之为人也。

简 29:《涉溱》其绝负尔士

案:"负",原作"柎"[1],"柎"从"付"声,"付"、"负"古音可通[2]。疑简文"柎"读为"负";"而"、"尔"古通[3]。《涉溱》,即是《郑风·褰裳》,《诗》云:"子惠思我,褰裳涉溱。子不我思,岂无他人?狂童之狂也且!子惠思我,褰裳涉洧。子不我思,岂无他士。狂童之狂也且!"将绝"不我思"之狂士。《左传·昭公十六年》:"夏,四月,郑六卿饯宣子于郊。宣子曰:'二三君子请皆赋,起亦以知郑志。'……子大叔赋《褰裳》。宣子曰:'起在此,敢勤子至于他人乎?'子大叔拜。宣子曰:'善哉,子之言是!不有是事,其能终乎?'"《吕氏春秋·求人》乃载:"晋人欲攻郑,令叔向聘焉,视其有人与无人。子产为之诗曰:'子惠思我,褰裳涉洧;子不我思,岂无他士?'叔向归曰:'郑有人,子产在焉,不可攻也。秦、荆近,其诗有異心,不可攻也。'晋人乃辍攻郑。"

简 29:《角枕》妇

"角枕",廖名春先生指出:"《唐风·葛生》:'予美亡此,谁与独息!角枕粲兮,锦衾烂兮。'此是取诗文'角枕'为篇名。《唐风·葛生》是描写妇人怀夫,故谓之'妇'。"

简 29:《河水》智

《左传·僖公二十三年》:"公子赋《河水》。"杜预注:"《河水》,逸诗,义取河水朝宗于海,海喻秦。"《国语·晋语四》:"秦伯赋《鸠飞》,公子赋《河水》。"韦昭注:"河当作沔,字相似误也。其诗曰:'沔彼流水,朝宗于海。'言已反国,当朝事秦。"廖名春先生以为《伐檀》之别名。

案:今毛诗《魏风·伐檀》云:"坎坎伐檀兮,寘之河之干兮,河水清且涟猗。不稼不穑,胡取禾三百廛兮。不狩不猎,胡瞻尔庭有县貆兮。彼君子兮,不素餐兮。坎坎伐辐兮,寘之河之侧兮,河水清且直猗。不稼不穑,胡取禾三百亿兮。不狩不猎,胡瞻尔庭有县特兮。彼君子兮,不素食兮。"《孟子·尽心上》:"公孙丑曰:'《诗》曰:"不素餐兮",君子之不耕而食,何也?'孟子曰:'君子居是国也,其君用之,则安富尊荣;其子弟从之,

---

① 从李零先生说,见氏著:《上博楚简三篇校读记》,台北:台湾古籍出版有限公司,2002 年 3 月第 31 页。

② 参张儒、刘毓庆:《汉字通用声素研究》,第 260 页。

③ 参高亨、董治安:《古字通假会典》,第 549 页。

则孝弟忠信。“不素餐兮”,孰大于是?’”又《孔丛子·记义》:“孔子读《诗》及《小雅》,喟然而叹曰:‘……于《伐檀》,见贤者之先事后食也……’”《春秋繁露·仁义法》:“又曰:坎坎伐辐,彼君子兮,不素餐兮!先其事,后其食,谓治身也。”《盐铁论·散不足》:“古者君子夙夜孳孳思其德;小人晨昏孜孜思其力。故君子不素餐,小人不空食。”是《伐檀》可美君子。或谓简文“智”之下脱字,当读为“知……”,待考。

简26:【《竿旄》】忠

刘信芳:《易·乾·文言》:“初九曰:潜龙勿用。何谓也?子曰:龙德而隐者也。不易乎世,不成乎名,遁世无闷,不见是而无闷。乐则行之,忧则违之,确乎其不可拔,潜龙也。”《诗序》:“柏舟,言仁而不遇也。”毛传:“不遇者,君不受己之志也。”知《柏舟》之所以“闷”,不为世用也。①

案:《左传·定公九年》:“郑驷歂杀邓析,而用其竹刑。君子谓子然于是不忠。苟有可以加于国家者,弃其邪可也。《静女》之三章,取彤管焉。《竿旄》:‘何以告之’,取其忠也。故用其道,不弃其人。《诗》云:‘蔽芾甘棠,勿翦勿伐,召伯所茇。’思其人,犹爱其树,况用其道而不恤其人乎!子然无以劝能矣。”此处所评《甘棠》,语义同于《诗论》,则此处“君子谓”或本于孔子之语。又《孔子家语·好生》:“孔子曰:‘……《竿旄》之忠告至矣哉!’”《韩诗外传》卷二第一章:“华元以诚告子反,得以解围,全二国之命。《诗》云:‘彼姝者子,何以告之?’君子善其以诚相告也。”皆以“忠”评《竿旄》,因取“《竿旄》”据补于此,今毛诗作《干旄》,在《鄘风》。

简26:《邶·柏舟》闷

案:《毛诗正义》有“《邶·柏舟》诂训传第三”、“《邶·柏舟》云”,《汉书》颜师古注有“此《邶·柏舟》之诗也”、“《诗·邶·柏舟》曰:‘威仪逮逮,不可选也。’”②闷,《说文》:“懑也”;懑,《楚辞·哀时命》:“惟烦懑而盈匈”,王逸注:“懑,愤也”;《说文》:“愤,懑也。”今毛诗《邶风·柏舟》云:“忧心悄悄,愠于群小”。毛传:“愠,怒也。”《孟子·尽

① 刘信芳:《孔子诗论述学》,第239页。

② 《十三经注疏》,第295页C,296页B;《汉书》,北京:中华书局,1962年6月,第1944、3113页。

心下》:"孟子曰:'……士憎兹多口。《诗》云:忧心悄悄,愠于群小,孔子也。'"《荀子·宥坐》:"孔子为鲁摄相,朝七日而诛少正卯。门人进问曰:'夫少正卯,鲁之闻人也,夫子为政而始诛之,得无失乎?'孔子曰:'居!吾语女其故。人有恶者五,而盗窃不与焉:一曰心达而险,二曰行辟而坚,三曰言伪而辩,四曰记丑而博,五曰顺非而泽。此五者有一于人,则不得免于君子之诛,而少正卯兼有之。故居处足以聚徒成群,言谈足以饰邪营众,强足以反是独立,此小人之桀雄也,不可不诛也。是以汤诛尹谐,文王诛潘止,周公诛管叔,太公诛华仕,管仲诛付里乙,子产诛邓析、史付,此七子者,皆异世同心,不可不诛也。《诗》曰:忧心悄悄,愠于群小。小人成群,斯足忧也。'"《孔子家语·始诛》、《史记·孔子世家》略同。

简 26:《谷风》怌

案:《玉篇·心部》:"怌,恐也。"《集韻·脂韻》:"怌,恐惧也。"《诗经》中篇名为《谷风》者有二,此处所评当是《小雅·谷风》。今毛诗《小雅·谷风》云:"将恐将惧,维予与女;将安将乐,女转弃予……将恐将惧,寘予于怀;将安将乐,弃予如遗……忘我大德,思我小怨。"

简 26:《蓼莪》有孝志

案:今毛诗《小雅·蓼莪》云:"父兮生我,母兮鞠我。拊我畜我,长我育我,顾我复我,出入腹我。欲报之德,昊天罔极。"廖名春先生指出:《小序》:"《蓼莪》,刺幽王也。民人劳苦,孝子不得终养尔。"《孔丛子·记义》:"于《蓼莪》,见孝子之思养也。"

简 26:《隰有苌楚》得而悔之也

"悔",从李学勤先生说。案:今毛诗《桧风·隰有苌楚》云:"夭之沃沃,乐子之无知。"朱熹解为:"政烦赋重,人不堪其苦,叹其不如草木之无知而无忧也。"[①]《隰有苌楚》鲁说、郑《笺》训"知"为"匹",是,但朱子解诗旨似乎更符合"得而悔之"。

---

① 朱熹:《诗经集传》,上海古籍出版社影印本,1987 年 3 月,第 58 页。

(二)

简 4:曰:诗其犹防门欤

此下数简上下留白,与前简制不一,今别为一章。

"防",原作"塝"。案:"旁"、"方"古通,此处"塝门"疑读"防门",《礼记·坊记》:"子言之:君子之道,辟则坊与,坊民之所不足者也。大为之坊,民犹逾之。故君子礼以坊德,刑以坊淫,命以坊欲。子云:小人贫斯约,富斯骄;约斯盗,骄斯乱。礼者,因人之情而为之节文,以为民坊者也。""坊"本字当作"防"。《左传·襄公十八年》:"齐侯御诸平阴,堑防门而守之,广里。"杜注:"平阴在济南卢县东北,其城南有防,防有门,于门外作堑横行,广一里"。堤防有门,以集养及宣泄水流,《诗论》正以此喻诗与民之关系。《论语·阳货》:"子曰:'小子何莫学夫《诗》?《诗》可以兴,可以观,可以群,可以怨。迩之事父,远之事君;多识于鸟兽草木之名。'"《礼记·经解》:"孔子曰:'入其国,其教可知也。其为人也:温柔敦厚,《诗》教也。'"《汉书·董仲舒传》:"夫万民之从利也,如水之走下,不以教化堤防之,不能止也。是故教化立而奸邪皆止者,其堤防完也;教化废而奸邪并出,刑罚不能胜者,其堤防坏也。古之王者明于此,是故南面而治天下,莫不以教化为大务。立大学以教于国,设庠序以化于邑,渐民以仁,摩民以谊,节民以礼,故其刑罚甚轻而禁不犯者,教化行而习俗美也。"孔颖达《毛诗正义序》:"夫《诗》者,论功颂德之歌,止僻防邪之训。"

"曰"字前或以为有脱简,补"孔子"或"□□问于孔子"。案:王引之《经传释词》:"有一人之言而自为问答者,则加'曰'字以别之。"或不必以为前缺简。

简 4:渐民而裕之,其用心也,将何如? 曰:《邦风》是已

"裕",从李学勤先生释读;"已",原释文释为"也",今据刘乐贤说推定为"已"。"渐",原作"戔(戋)",案:"践"与"斩"古通[①],则"戋"可以读为"渐",《汉书·董仲舒传》"渐民以仁",注:"渐,谓浸润之也。"《书·康诰》:"汝亦罔不克敬典,乃由裕民;惟文王之敬忌,乃裕民。"《书·洛诰》:"彼裕我民,无远用戾。"贾谊《新书·道术》:"包众容易谓之裕"。《广

① 参高亨、董治安:《古字通假会典》,第 197 页。

雅·释诂四》:"裕,容也。"王念孙疏证:"裕为宽容之容。"《荀子·儒效》:"圣人也者,道之管也。天下之道管是矣,百王之道一是矣,故诗、书、礼、乐之道归是矣……故《风》之所以为不逐者,取是以节之也……"毛诗《大序》:"风,风也,教也,风以动之,教以化之……上以风化下,下以风刺上,主文而谲谏,言之者无罪,闻之者足以戒,故曰风。"

"渐民而裕之,其用心也,将何如?曰:《邦风》是已",当指"渐民而裕之"之时,诗人之心志,便犹如《邦风》所体现者。

简4:民之有戚患也,上下之不和者,其用心也,将何如

"戚患",从廖名春先生说。案:《史记·司马相如列传》:"太史公曰:'《大雅》言王公大人而德逮黎庶,《小雅》讥小己之得失,其流及上。所以言虽外殊,其合德一也。'"《汉书·董仲舒传》:"及至后世,淫佚衰微,不能统理群生,诸侯背畔,残贼良民以争壤土,废德教而任刑罚。刑罚不中,则生邪气;邪气积于下,怨恶畜于上。上下不和,则阴阳缪盭而妖孽生矣。"

【曰:《小雅》是已……者,其用心也,将何如?曰:《大雅》】是已

案:缺文依辞例据补。

简5:侑成功者何如?曰:《颂》是已

《尔雅·释诂》:"侑,报也。"毛诗《大序》:"颂者,美盛德之形容,以其成功告于神明者也。"《释名·释典艺》:"称颂成功谓之颂。"

简5:《清庙》,王德也,至矣

廖名春先生指出:《孔子家语·论礼》:"……升歌《清庙》,示德也;《清庙》,所以颂文王之德也。"

案:王褒《四子讲德论》:"昔周公咏文王之德,而作《清庙》,建为颂首。"[1]

简5:敬宗庙之礼,以为其本

案:《孔子家语·哀公问政》:"孔子曰:'……圣人因物之精,制为之

---

① 《文选》卷五十一,北京:中华书局,1977年11月,第713页A2。

极,明命鬼神,以为民之则,而犹以是为未足也。故筑为宫室,设为宗祧,春秋祭祀,以别亲疏,教民反古复始,不敢忘其所由生也。众人服自此,故听且速焉。教以二端,二端既立,报以二礼,建设朝事,燔燎膻芗,所以报气也。荐黍稷,修肺肝,加以郁鬯,所以报魄也。此教民修本反始崇爱,上下用情,礼之至也。君子反古复始,不忘其所由生,是以致其敬,发其情,竭力从事,不敢不自尽也。此之谓大教。昔者文王之祭也,事死如事生,思死而不欲生,忌日则必哀,称讳则如见,亲祀之忠也,思之深,如见亲之所爱,祭欲见亲颜色者,其唯文王与?'"

《孔子家语·好生》:"孔子曰:'吾于《甘棠》,见宗庙之敬也甚矣。思其人,必爱其树;尊其人,必敬其位,道也。'"《孔子家语·庙制》:"孔子曰:……《诗》云:'蔽芾甘棠,勿翦勿伐,邵伯所憩。'周人之于邵公也,爱其人,犹敬其所舍之树,况祖宗其功德而可以不尊奉其庙焉?"《说苑·贵德》:"孔子曰:'吾于《甘棠》,见宗庙之敬也。甚尊其人必敬其位,顺安万物,古圣之道几哉!'"较之前疏《甘棠》所引《左传》中文献,孔子突出"宗庙之敬"。

简5:"秉文之德",以为其业。"肃雍[显相"……]

案:《吕氏春秋·不广》:"继文之业,定武之功。"郑笺"济济多士,秉文之德":"济济之众士,皆执行文王之德。"简6:"[济济]多士,秉文之德",吾敬之。

[《清庙》曰:"济济]

简6:多士,秉文之德",吾敬之

或以为简6留白处原有字,上接简21、22,补为:"《清庙》曰:'肃雍显相,济济'"。案:此不合简制;且'肃雍显相"多与"于穆清庙"连言,仅引"肃雍显相",似不合此处引二句诗或四句诗之体例;又此处"昊天有成命,二后受之"后无"吾□之"评语,知此与简21、22相关而并非相连或完全重复。今据简21、22补"《清庙》曰:"济济"于前一简之末。此段当为后学编连孔子之语。

简6:《烈文》曰"无竞惟人","不显惟德"。"呜呼,前王不忘",吾悦之

案:今毛诗《周颂·烈文》云:"无竞维人,四方其训之。不显维德,百

辟其刑之。於乎！前王不忘。"《左传·昭公元年》："君子曰：莒展之不立，弃人也夫！人可弃乎？《诗》曰：'无竞维人'，善矣。"《吕氏春秋·求人》："孔子曰：《诗》云：'无竞惟人'，子产一称而郑国免。"

简6："昊天有成命，二后受之"，贵且显矣。《颂》【之盛德也……】

案：《国语·周语下》："且其语说《昊天有成命》，《颂》之盛德也……单子俭敬让咨，以应成德。"《新书·礼容下》："夫《昊天有成命》，颂之盛德也。"据补。

简1：……行此者，其有不王乎

李零先生指出此一段是"子羔"部分的结尾，不属于《诗论》部分。濮茅左先生也有相同看法①。

案：结合《子羔》、《鲁邦大旱》等篇竹简形制、内容来看，此语当是《诗论》之内容②，今置于此。

简1：孔子曰：诗无悫志，乐无悫情，文无悫意

"意"，从曹峰先生释③。案：《尚书·舜典》"诗言志，歌永言，声依永，律和声。"《左传·襄公二十五年》："仲尼曰：'志有之：言以足志，文以足言。不言，谁知其志？言之无文，行而不远。'"毛诗《大序》："诗者，志之所之也，在心为志，发言为诗。情动于中而形于言，言之不足，故嗟叹之，嗟叹之不足，故永歌之，永歌之不足，不知手之舞之足之蹈之也。情发于声，声成文谓之音……"

【帝谓文王，予】

简7：怀尔明德

案：《墨子·天志下》："于先王之书《大夏》之道之然：'帝谓文王，予怀而明德，毋大声以色，毋长夏以革，不识不知，顺帝之则。'"今毛诗《大雅·皇矣》作："帝谓文王：予怀明德，不大声以色，不长夏以革，不识不

---

① 李零：《上博楚简校读记》，第21页、濮茅左：《〈孔子诗论〉简序解析》，《上博馆藏战国楚竹书研究》，第11页。

② 参笔者：《试论上海简〈子羔〉诸篇的分合》，《上博馆藏战国楚竹书研究续编》。

③ 曹峰：《试析已公布的二支上海战国楚简》，《简帛研究》网站2000年12月17日；《古典の再构筑》，东京大学郭店楚简研究会编《郭店楚简の思想史的研究》第五卷，2001年2月。

知,顺帝之则。""而"、"尔"古通,因据《墨子》,补"帝谓文王,予"于前简之末[①]。

简 7:有命自天,命此文王

案:今毛诗《大雅·大明》:"有命自天,命此文王。"

简 7:盖诚谓之也

简 7:诚命之也,信矣

庞朴先生指出:"诚谓之也"、"诚命之也"这种句型,现存其他经子诸书中,以最新手段检索,亦未曾一见;只有马王堆帛书《五行》篇中出现过两次,那里说:

> 君子知而举之也者,犹尧之举舜,〔商汤〕之举伊尹也。举之也者,诚举之也……
>
> 君子从而事之也者,犹颜子、子路之事孔子也。事之者,诚事之也。(【说 21】)

所谓"诚 X 之也",乃"诚由其中心行之"(《五行》【说 21】),绝非表面文章的意思,也就是现代口语中的"诚恳"、"真心"等意思[②]。

简 7:孔子曰:此命也夫! 文王虽谷已,得乎? 此命也

简 2:志也。文王受命矣

"谷"字从单周尧先生说,训为"善"[③]。"志",原作"寺",廖名春先生指出:"当读为'志',指天志。"

案:今毛诗《大雅·文王》云:"穆穆文王,于缉熙敬止。假哉天命,有商孙子。商之孙子,其丽不亿。上帝既命,侯于周服。侯服于周,天命靡常。殷士肤敏,祼将于京。"《春秋繁露·尧舜不擅移汤武不专杀》:"《诗》云:'殷士肤敏,祼将于京,侯服于周,天命靡常。'言天之无常予,无

① 参笔者:《上海简"怀尔明德"探析》,《中国哲学史》2001 年第 3 期。

② 庞朴:《上博藏简零笺》,《上博馆藏战国楚竹书研究》,第 234—235 页。

③ 单周尧:《楚简〈诗论〉"文王唯谷"说》,张光裕主编:《第四届国际中国古文字学研讨会论文集》,香港中文大学中国语言及文学系,2003 年 10 月。

常存也。"《汉书·刘向传》:"孔子论《诗》至于'殷士肤敏,裸将于京',喟然叹曰:'大哉天命,善不可不传于子孙,是以富贵无常。不如是,则王公大人其何以戒慎?民萌何以劝勉?'"

简2:《颂》,旁德也

简2:《大雅》,盛德也

"旁",从廖名春先生释。案:《邶·北风》:"北风其凉,雨雪其雱。"毛传:"雱,盛貌。""雱"为"旁"字籀文。毛诗《大序》:"颂者,美盛德之形容。"《新书·礼容下》:"夫《昊天有成命》,颂之盛德也。"《左传·襄公二十九年》:"为之歌《大雅》,曰:'广哉,熙熙乎!曲而有直体,其文王之德乎!'为之歌《颂》,曰:'至矣哉!直而不倨,曲而不屈,迩而不偪,远而不携,迁而不淫,复而不厌,哀而不愁,乐而不荒,用而不匮,广而不宣,施而不费,取而不贪,处而不底,行而不流。五声和,八风平。节有度,守有序,盛德之所同也。'"《荀子·儒效》:"圣人也者,道之管也。天下之道管是矣,百王之道一是矣,故诗、书、礼、乐之道归是矣……故《风》之所以为不逐者,取是以节之也;《小雅》之所以为小雅者,取是而文之也;《大雅》之所以为大雅者,取是而光之也;《颂》之所以为至者,取是而通之也。"盖"旁德"与"盛德"析言则别,浑言则一。

简2:多言后

案:《尔雅·释诂上》:"后,君也。"郑玄《周颂谱》:"颂之言容。天子之德,光被四表,格于上下,无不覆焘,无不持载,此之谓容。"

简2:其乐安而保,其歌申而易,其思深而远,至矣

案:"保",《国语·周语下》引伶州鸠语:"物得其常曰乐极,极之所集曰声,声应相保曰和",杜预注:"保,安也。""申",同"伸",舒展。《论语·述而》:"子之燕居,申申如也,夭夭如也",《集解》引马融注:"申申、夭夭,和舒之貌也。"[①]《广雅·释训》:"申申,容也。""易",《礼记·乐记》:"致乐以治心,则易直子谅之心油然生矣。"孔疏:"和易也。"《左传·襄公二十九年》:"为之歌《唐》,曰:'思深哉……'为之歌《颂》,曰:'至矣哉!直而不倨,曲而不屈,迩而不偪,远而不携,迁而不淫,复而不

① 转引自程树德:《论语集释》,第441页。

厌,哀而不愁,乐而不荒,用而不匮,广而不宣,施而不费,取而不贪,处而不底,行而不流。五声和,八风平。节有度,守有序,盛德之所同也。'"是"安"与"保"、"申"与"易"、"深"与"远"皆近义词,析言则别,浑言则一。

简 2、3:《大雅》,盛德也,多言【……《小雅》,□德】也

廖名春先生据辞例补。

简 3:多言难而怨讳者也,衰矣,小矣

"怨讳",原作"怨退"。案:"违"、"退"古通[1],此处"退"疑当读为"讳"。《左传·襄公二十九年》:"为之歌《小雅》,曰:'美哉!思而不贰,怨而不言,其周德之衰乎?犹有先王之遗民焉。'"。《史记·屈原列传》:"《小雅》怨诽而不乱。"马承源先生释文引有残简:"《少(小)夏(雅)》,亦悳(德)之少(小)者也。"

简 3:《邦风》其纳物也博

案:《论语·阳货》:"子曰:'小子何莫学夫《诗》?《诗》可以兴,可以观,可以群,可以怨。迩之事父,远之事君;多识于鸟兽草木之名。'"《汉书·司马迁传》:"《诗》记山川溪谷禽兽草木牝牡雌雄,故长于风"。

简 3:观人俗焉

马承源先生指出:《礼记·王制》:"天子五年一巡守……,至于岱宗,柴而望祀山川,觐诸侯,问百年者,就见之,命大师陈诗,以观民风。"《孔丛子·巡守》:古者天子"命史采民诗谣,以观其风"又《汉书·艺文志》:"故古有采诗之官,王者所以观风俗,知得失,自考正也。"廖名春先生指出:《食货志》:"孟春之月,群居者将散,行人振木铎徇于路,以采诗,献之大师,比其音律,以闻于天子。故曰王者不窥牖户而知天下。"郑《谱》:"武王伐纣定天下,巡守述职,陈颂诸国之诗,以观民风俗。"案:《国语·周语上》:"故天子听政,使公卿至于列士献诗,瞽献曲,史献书,师箴,瞍赋,矇诵,百工谏,庶人传语,近臣尽规,亲戚补察,瞽史教诲,耆艾修之,而后王斟酌焉,是以事行而不悖。"《国语·晋语六》:"吾闻古之王者,政德既成,又听于民,于是乎使工诵谏于朝,在列者献诗使勿兜,风听胪言于

---

① 参高亨、董治安:《古字通假会典》,第 505 页。

市，辨祆祥于谣，考百事于朝，问谤誉于路，有邪而正之，尽戒之术也。”《左传·襄公十四年》：“自王以下，各有父兄子弟，以补察其政。史为书，瞽为诗，工诵箴谏，大夫规诲，士传言，庶人谤，商旅于市，百工献艺。故《夏书》曰：‘遒人以木铎徇于路，官师相规，工执艺事以谏。’”

简3：大敛才焉

《礼记·文王世子》：“凡语于郊者，必取贤敛才焉。或以德进，或以事举，或以言扬。”

简3：其言文，其声善

案：相近辞例：《易·系辞》：“其旨远，其辞文。”《荀子·大略》：“《小雅》不以于汙上，自引而居下，疾今之政，以思往者，其言有文焉，其声有哀焉。”

简3：孔子曰：惟能夫

案：下文残断，其意不详，待考。

《民之父母》『得气』说

张丰乾

《上海博物馆藏战国楚竹书(二)·民之父母》第7简"而得既塞于四海矣"句,传世本《礼记·孔子闲居》作"志气塞乎天地",《孔子家语·论礼》作"志气塞于天地,行之充于四海"。学者们对此句的解释也不尽相同。陈剑先生认为应该释为"而德既(已)塞于四海矣",颇有理据。[1]但是,根据竹简本身的上下文,我们也许还可以有另外的解释。竹简中说:

> 孔子曰:"五至乎?物之所至,志亦至焉。志之[所]至者,礼亦至焉。礼之所至者,乐亦至焉。乐之所至者,哀亦至焉。哀乐相生,君子以正。此之谓五至。"子夏曰:"五至既闻之矣,敢问何谓三无?"孔子曰:"三无乎?无声之乐,无体之礼,无服之丧,君子以此横于天下。倾耳而听之,不可得而闻也;明目而视之,不可得而见也,而得既塞于四海矣。此之谓三无。"

陈剑先生已经指出,与此相对应的传世本的文字是有错简的。但是,不论是在竹简本中,还是在传世本中,在说到

---

① 陈剑:《上博简〈民之父母〉"而得既塞于四海矣"句解释》,简帛研究网站(03/01/18),http://www.bamboosilk.org/Wssf/2003/chenjian03.htm。

"三无"的问题时,都说到了两种"不可得"的情况,"倾耳而听之,不可得而闻也;明目而视之,不可得而见也"。君子"横于天下",却是竖起了耳朵也听不见,擦亮了眼睛也看不到,认真的看和努力的听都"不可得"。然而,君子"得"了什么呢?这应该是下文顺理成章要回答的问题。由此可见,"而"字在文中是一个表示转折的连词,"得"字无论是在字形上还是在字义上,都和上文的两个"得"是一样的,不必释为"德"。

而下文的"既"就成了"得"的对象,不能再释为"已",竹书中屡见的用来表示"气"的字作上从"既"下从"火",而本简的"既",有理由被看作是省去了底下的"火",释为"气"是没有问题的。进而,《民之父母》第7简该句可以被释为"而得气塞于四海矣"。

《民之父母》第10－13简中,孔子在解释"五起"的时候,多次谈到了"无声之乐"和"气志"之间的密切关系,可以直接支援这一判断,如第10简"无声之乐,气志不违",第12－13简"无声之乐,气志既得","无声之乐,气志既从",传世本《礼记·孔子闲居》还有"无声之乐,气志既起"一句。

其中的"无声之乐,气志既得"正好和第7简"倾耳而听之,不可得而闻也;明目而视之,不可得而见也,而得气塞于四海矣"相呼应。

第11简还有"无声之乐,塞于四方",此句在传世本《礼记·孔子闲居》中为"无声之乐,日闻于四方",传世本的语义较为直白。但是可以看出,在竹简本中,前文的"气塞于四方"和后文的"无声之乐,塞于四方"是相呼应的,中间的桥梁就是"无声之乐"和"气志"之间密不可分的关系,"无声之乐"和"气(志)"互为载体,互相顺从,没有遗漏,所以"塞于四海"。

第12简的"无体之礼,塞于四海",以及第13－14简的"无服[之]丧",都是"横于天下"的意思,"塞于四海"实际上也就是"通于四海"或"贯于四海"。[①]

"无声之乐,无体之礼,无服之丧"实际上都是"气"的不同表现,他们的共同特征是"横于天下",概括起来就是"倾耳而听之,不可得而闻也;明目而视之,不可得而见也,而得气塞于四海矣"。《孟子·离娄下》:"得志行乎中国",朱熹章句:"得行其道于天下"。"得气塞于四海"和"得志

---

① 庞朴先生已经指出,方以智在《一贯问答》中,全文引用了《孔子闲居》,并指出,"孔子'志'字,即是'贯'字,即是'塞'字","塞"字到孟子手里有了很好描绘。见庞朴:《喜读"五至三无"——初读〈上博藏简(二)〉》,简帛研究网站(03/01/12),http://www.bamboosilk.org/Wssf/2003/pangpu01.htm。

行乎中国"句式是一样的。《孟子·公孙丑上》的一段材料更值得重视：

> "敢问夫子之不动心，与告子之不动心，可得闻与？""告子曰：'不得于言，勿求于心；不得于心，勿求于气。'不得于心，勿求于气，可；不得于言，勿求于心，不可。夫志，气之帅也；气，体之充也。夫志至焉，气次焉。故曰：'持其志，无暴其气。'""既曰'志至焉，气次焉'，又曰'持其志无暴其气'者，何也？"曰："志壹则动气，气壹则动志也。今夫蹶者趋者，是气也，而反动其心。"

孟子引用告子之言："不得于言，勿求于心；不得于心，勿求子气。"孟子回应说："不得于心，勿求于气，可；不得于言，勿求于心，不可。"其中的"勿求于气"和前文的"不得于言"、"不得于心"相承接，其意为"勿求得子气"是没有疑问的。可见"得气"之说在孟子之时还是被讨论过的。

刘信芳[①]、彭裕商[②]等先生把"得气"释为"德气"，也值得重视。"得"、"德"互通为古书常见，唯"德气"之说似为后起，而"得气"有文本为据，姑且坚持陋见。

庞朴先生认为《民之父母》"所孕含的志气说，正是孟子浩然之气说的先声"，[③]我想是有道理的。文中的"气志"和"志气"是否等同还需要进一步研究，但是，如果没有"气志"一词，那么"诗、礼、乐、丧"等等都将缺少一个统帅和归宿。"诗、礼、乐、丧"等各种具体的形式要表现人的心志，而"塞于四海"的"气象"就是"无声之乐，无体之礼，无服之丧"，甚至是"无言之诗"。

但是，这样的气象也不是随随便就可以"养成"的，伊川先生说："学莫大于致知，养心莫大于礼仪。古人所养处多，若声音以养其耳，舞蹈以养其血脉。今人都无，只有个义理之养。人又不知求。"（《二程遗书》卷第十七）从《民之父母》以及其他的竹简文献来看，早期儒家并不是空洞地鼓吹道德修养，而是极端重视诗书礼乐，特别是丧礼的作用，可谓"所

---

① 刘信芳：《上博藏竹书试读》，简帛研究网站（03/01/09），http://www.jianbo.org/Wssf/2003/liuxinfang01.htm

② 彭裕商：《上博简〈民之父母〉对读〈礼记·孔子闲居〉》简帛研究网站。

③ 庞朴先生已经指出，方以智在《一贯问答》中，全文引用了《孔子闲居》，并指出，"孔子'志'字，即是'贯'字，即是'塞'字"，"塞"字到孟子手里有了很好描绘。见庞朴：《喜读"五至三无"——初读〈上博藏简（二）〉》，简帛研究网站（03/01/12）。

养处多"。孟子"善养浩然之气"的理论,影响巨大,但是,"养气"的前提却是"得气",《民之父母》的"得气"说,也可以使我们对早期儒家思想的丰富性有更进一步的了解。

(作者单位:中山大学哲学系)

马基雅维里《君主论》中的“武装与政治”

塔科夫[①] 著
林国荣 译

一直以来，马基雅维里享受着这样一个令名：“三个最伟大的论述战争的思想家之一”。他把他的《君主论》献给这样一位君主，这位君主对武装的关切或者喜欢程度，可能并不会超过对金缕玉衣、奇珍异宝以及其他饰品的兴趣，但在这本书中，马基雅维里教导说，一个君主“不应当有任何其他的目标和想法，只能将战争作为他的艺术”，他意气高昂地吁求君主准备并拿起武器，并以此吁求作为《君主论》的了结。[②]

马基雅维里探讨了君主国的类型，以及占取它们的方式，以此探讨开启了《君主论》；这些占取是通过武装进行的，这些武装要么是别人的、要么是自己的（章1，页5－6）。武装是借以获取统治的手段，无论是试图征服新领土的世袭君主，还是正在尝试成为新君主的私人，情形都是这样。[③] 在外部征服和内部立国这两方面，武装都是拥有决定权能的因素。尽管世袭君主是由于出身而不是通过武装获取了王国，但“一种异乎寻

---

① 【译按】塔科夫（Nathan Tarcov），美国芝加哥大学“社会思想委员会”现任主席，曾供职美国国防部，主管中东政策，代表作《为了自由：洛克的教育思想》已经有中译（北京三联，2001年，邓文正译）。

② 哈斯纳：《暴力与和平：从原子弹到种族清洗》，简·布雷顿译，布达佩斯：中欧大学出版社，1997，页21；马基雅维里：《君主论》，曼斯菲尔德译本，第二版，芝加哥大学出版社，1998，Dedicatory Letter，页3；章16，页58；章26，页104—105。

③ 尽管从章1的页5－6来看，“如此而来的占取”，以及借助他人力量而来的占取和凭借自己力量而来的占取，这两者之间的区别，是不是同样适用于新君主和世袭国家的附属国，这一点还不清楚，但是，章7和7的标题本身已经把这一点说清楚了。

常、异常强大的力量"，也就是外国武装，可能会夺去他的王国，因此，他也要依托武装来捍卫自己的王国（章2，页6－7）。更宽泛地说，要占取就要依托武装，这意味着武装不仅会激发征服者的兴趣，也会激发那些意图保卫自己王国不被征服的君王的兴趣。就特定的情况而言，如果某些私人指望通过武装而成为君王，那些试图阻止他们的人，包括不想成为君主国的共和国，就必须靠武装来捍卫自己，不管这武装是自己的还是别人的。

在《君主论》题为"论混合君主国"的第三章，马基雅维里讨论了"征服"这个主题，这个讨论很容易使跃跃欲试的征服者泄气。在这一章开始的地方，马基雅维里强调，征服本身是难于坚持下去的，人们欢迎征服者，是因为他们相信征服后的日子会好过些，但是"后来的经验告诉他们，情况往往相反，"因为征服者总是用卫队和"数不尽的伤害"来侵害他们，结果是"占取本身变成了损失"（章3，页7－8、页11）。[①]当然，马基雅维里决不是要挫伤或者谴责所有占取的企图。他保证说，

> 占取的欲望是很自然、很普通的事情，若能者当之，将受到赞扬，而不是责备；否则就是犯下错误并遭受谴责（章3，页14－5）。

他甚至为各种占取行动立下了诸般"规则"，它们取决于被占取之地从前是生活在君主之下，还是共和之中，并且还要看这些地方的语言、风俗和秩序是不是和君主原来的国家一样（章3，页9－15）。罗马人（马基雅维里用这个词来指那些共和派的领袖人物）"做了所有聪明的君主们应当做的"；他们预先补救邪恶，从来不会为逃避战争而容忍邪恶，"因为战争无法避免，拖延只会有利于他人，对这一点，他们心知肚明"。他们在希腊作战，以避免在意大利本土作战的尴尬。他们要占取先机，这一逻辑驱使他们在国外采取攻击，而不是退守国内；即使不事侵犯，也要急切地捍卫遥远的盟邦，这最终带给罗马人的是扩张的帝国，甚至是一个世界性的主宰权。战争是无可回避的；永久和平是不可能的，除非通过世界帝

① 对于这种转向损失的占取，其他的讨论可见：马基雅维里，《论李维前十书》，曼斯菲尔德和塔科夫译（芝加哥大学版1996），卷一，章6.4和卷二，章19.2。

国的手段加以成就,即罗马之承平。[①]

马基雅维里起初认可罗马的战斗精神及其帝国,但随后的一系列敲打缓和了他的认可态度,他指出,甚至依罗马模式而成的扩张性帝国也会趋于消亡。帝国在其权力的隐蔽之下,并且经历了漫长的世代之后,罗马人安稳地拥有了诸行省,他们遂在自己内部挑起战端,"每个人都根据自己在帝国内部所拥有的权威选择自己的角色"(章 4,页 19)。[②] 他们征服了他们不得不加以摧毁的共和派(章 5,页 20)。[③] 最终,用来征服和捍卫帝国的武装,使恺撒获得了君主之治的可能,士兵们为了更慷慨的恩赐、抢劫和收入而追随于他,[④]这种情形使得恺撒后来的大部分继任者们必须在人民身上践行残暴和掠夺(章 21,页 76-7)。军队内部发生了变动,这个变动成了"罗马帝国毁灭的第一个原因":罗马人雇佣了哥特人为他们打仗,罗马的力量由此而削弱了,他们的德性也丧失了(章 13,页 57)。即使是罗马之承平也无法成就永久和平。

马基雅维里论证说,被征服的君主国,如果原来的君主在其中施行的是绝对统治,其他所有人都是仆人或者奴隶,就比原来的君主与权贵分而治之的君主国更容易守住,这一论证很容易鼓励那些可能的征服者对绝对君主国采取行动。然而,一旦毁灭了贵族的血脉和记忆,罗马人就不仅征服而且也安稳地据有了另一类型的君主国(章 4)。更明确地说,被征服的共和国,它对自由的记忆是强有力的,要想据之就只能像罗马人做的那样,先摧毁之,这个看法可能会削弱征服者攻击共和国的决心,促使他们将其野心转向他处(章 5)。[⑤]

在讨论了那些通过对外征服来扩张领土的君主之后(章 3-5),马基

---

① 关于采取攻击以免被攻击的需要的论述,可见《论李维前十书》,卷一,章 6.4 和卷二,章 19.1。关于马基雅维里对罗马帝国方式的认可,见潘格和阿里斯多尔夫所著:《民族间的正义:权力与和平的道德基础》(堪萨斯大学出版社,1999)。关于战争不可避免,见吉尔伯特:《马基雅维里:战争艺术的复兴》,自《现代战略的铸造者们:从马基雅维里到原子时代》,帕雷特编,普林斯顿大学出版社,1986,页 24。

② 在《君主论》当中,讨论世界帝国的另一个例子,即亚历山大大帝,他同样面临着由于他的继承者们的野心而带来的麻烦。

③ 在《史论集》中,马基雅维里补充说,"罗马帝国用他的武装和他的伟大,消灭了所有的共和派和所有的市民生活方式"。

④ 也可见《论李维前十书》卷三,章 24。早些时候,比如格拉奇这样的私人公民错误地转向人民,捍卫人民以对抗长官们。

⑤ 前一个论证也会鼓舞君主将他们的君主国转入绝对秩序(参见章 9 页 41-42);后一个论证则令鼓励君主们将他们的君主国转为共和国。

雅维里转而讨论新君主，也就是那些由私人身份崛起为君主的人（章6－9）。在他们的崛起过程中，武装所扮演的角色和在对外征服中是同等重要的。一个从事对外征服的君主，无论他的武装多么强大，他都需要当地居民的协助来进入行省，然后再用武装人员实施攻击并惩罚叛乱，与此类同，一个新君主首先要（能够）说服人民相信他的秩序，如果他们不再相信，就"用武力让他们相信"（章6，页24）。起初是说服，最后是武力，两种手段同样值得强调。马基雅维里在此用到了"先知"一词而着重强调了这一点，"先知"要么是有武装的，要么是没有武装的，马基雅维里举出了摩西和萨沃那罗拉的例子，这进一步强调了上面一点。在私人成为新君主的过程中，武装所起的作用在马基雅维里所举的一个"弱小一些的例子"中得到了阐明，这个例子就是叙拉古的希罗（章6，页25；章13，页55－6），此人被举为叙拉古共和国的雇佣军统帅，他肢解了旧军队并建立了一支新军，借助他自己的这支军队，他不仅抵御了外敌，也摧毁了共和国并成为叙拉古的君主。

在成为新君的人当中，有的人是凭借德性和自己的武装，有的人则借助运气和别人的武装，马基雅维里就二者作了对比。他们都依靠武装。马基雅维里选择斯福查作为前者的典例。和希罗在叙拉古所作的一样，斯福查利用自己米兰共和国雇佣兵队长的身份，摧毁了共和国并成就自己为米兰大公（章7，页26；章12，50；章14，页58）。[①] 恺撒·博尔几亚，马基雅维里将其作为后一种情况的代表，但他后来逐渐开始依赖自己的武装，并摆脱了法国人的武装。恺撒和希罗、斯福查等人不属于同一范畴，这倒不是因为他的起家是以他人的武装为依托，而在于他一直就依托于那些助他崛起的武装，就他的情形而论，这个武装就是教皇，而希罗和斯福查则将他们曾为之服务的共和国变成了他们自己的君主国。这样的新君主首先使军队、然后又使别人的国家成为自己的囊中物。在本人的武装和德性、以及他人的武装和运气之外，马基雅维里又添加了两个手段，私人可借之成为新君主，即犯罪或者取得共和国中同胞公民的支持。阿哥特克里斯，马基雅维里将其作为通过犯罪手段成为君主的典型，此人穿越了叙拉古共和国军队的所有层级，并成为这支军队的统帅，然后他用他的士兵消灭了所有的元老和显贵，自己则成为了叙拉古的君主。福尔默，马基雅维里将其作

① 关于斯福查占取米兰，见马基雅维里《佛罗伦萨史》，普林斯顿大学版1998，卷六，章13、17、19－24，页243－204、247－248、249－258。

为与阿哥特克里斯相应的现代典型,只不过此人并非崛起于共和国的军队之中,而是起自雇佣兵军团,但他同样用自己的士兵杀死了国家所有的要人,围攻最高长官的宫廷,而后黄袍加身。恺撒、希罗、斯福查以及阿哥特克里斯的事例,表明了只知统帅、不认国家的军队会给将军们提供诸多机会,但也摆明了这些军队给共和国造成的威胁。那些意图成为君主的私人公民将共和国置于危境,而他们的支持要么来自人民,要么来自大人物,这两者代表的乃是两种截然敌对的"品性",但这两种品性却存在于所有的城邦当中。然而,士兵既不同于人民,和大人物也判然有别,士兵、尤其是雇佣军和外国武装,他们在一个政治体中的存在,使这个政治体在上述的自然、普遍的威胁之外,平添了一种异乎寻常的危险。

武装不仅对国内政治有所影响,而且国内政治本身也同样有其军事意涵。马基雅维里劝戒那些在共和国中取得权位的君主,要他们寻求来自人民的友善,不管他们权位之取得是通过人民的支持,还是借助大人物的帮忙。马基雅维里将此柬议提出,并认为这是平内敌(大人物们是更难于应付的,而且只有通过伤害人民才能对之有所满足)、拒外辱的最有效手段。[①]国内政治对军事有所影响,马基雅维里在他的讨论中引入了这个影响,然而,马基雅维里于此所暗示的乃是:君主应当为军事上的考虑来塑造国内政治;军事考虑因此也就决定着国内政治。[②] 对那些通过同胞公民的支持而在共和国中取得权位的君主,马基雅维里进行诸多考较,这些考较以对一场转型的分析告终,这个转型就是"从市民秩序到绝对秩序"的转型。所谓"市民秩序",意指君主在其中通过各层长官发布命令的秩序;而"绝对秩序",所指乃是君主于其上亲自发布命令的秩序,借此,君主就可免受那些可轻易从他手中取走国家的人的摆布。[③] 这项分析为我们开启了"纷乱时期"(adverse times)和"承平时期"(quiet times)

---

① 注意章9页41的纳比斯的例子;adversity 也可能指战争,在下一页两次出现的 adverse times 一词也是这个意思。纳比斯的例子把重点放在防御而非进攻。

② 参见吉尔伯特,《马基雅维里:战争艺术的复兴》,页26-27、29:

> 政治和军事制度之间有着密切的牵联和相互关系,这个主题是马基雅维里观念当中最重要、也最具革命性的辨析……政治制度的组织方式必须能为军事组织作用的发挥创造有利的前提条件。这也是一个贯穿马基雅维里所有军事作品的主题,包括《战争艺术》、《君主论》和《李维》。

③ 马基雅维里当然不是说绝对君主在事实上自己统治,而是说他的统治是通过"仆人"进行的,"这些仆人经过君主的恩惠和指派而作为大臣并帮助统治王国"。他们之成为大臣并不是通过继承、选举,也不是借助他们自己的政治权力(《君主论》,章17)。

之间的差异，对于这个差异，马基雅维里暗指的主要意思似乎是：战争与和平。绝对秩序之上的君主在两种情形中似乎都处在不利的位置：在纷乱期，长官们能够不服从君主，借此可非常轻松地僭取国家，在这些长官之中，几乎没有谁值得信赖，并且也没有谁愿意为君主而死；在承平期，也就是"当死亡还在遥远之时"，每个人都许诺以死报君，但是，这样的许诺是没有托信价值的。在承平期，"公民需要国家"；在纷乱期，"国家需要公民"。既然"一个身处险境的君主没有时间来抓取绝对权威"，那么人们就有理由期望马基雅维里就此作出结论说：一个君主应当在承平期努力塑造权威，或者干脆避免一切战争；但马基雅维里让这些读者失望了，他事实上是以一种更为模糊的方式总结说：

> 一个君王必须想出一个办法，让他的公民不论何时何地、也不论何种境况，都需要国家，需要他本人；惟此，公民方能一直忠诚于他。

因此，马基雅维里并没有推荐抓取绝对权威这种办法，除非这办法是最后之计和惟一之计。承平时期是公民需要国家的时期，有鉴于此，马基雅维里差不多或者似乎是在说：在这个关键方面，要让战争年代更像是和平年代！然而，紧接着，马基雅维里讨论了测度君主国力量的方式，这个讨论纠正或者改变了我们的上述印象。

马基雅维里考察了君主国的类型，这些类型借以划分的基础是占取的方式以及这些国家在占取之前所处的状态，作了这些工作之后，马基雅维里根据另外一个基础又对国家进行了划分，这个基础就是国家的军事能力。这个划分肯定不是在攻击能力与防卫能力之间进行的，很明显，这个是根据防卫方式的不同进行的，也就是说这个划分要看一个国家是否有能力召集起足够的军队，对任何攻击自己的力量进行战斗，或者相反，一当敌人来犯，这个国家是否被迫退避城内，依托城墙寻求保护。就退避的情形而言，马基雅维里将之等同于"处在依靠他人力量求得保护的必然性之下"（第一种防卫方式事实上具备足够的力量发起攻击）。所谓"他人的力量"，马基雅维里是不是暗示外国力量，这一点还不清楚，不过有一点是清楚的，这样的外国力量既可用来抗击入侵者，也可用来对付本国人民。不管怎么说，马基雅维里在此强调：若要抵抗这些攻击，一个君主必须避免招惹人民的愤恨，并且马基雅维里举荐了德意志自由（共和）邦的例子，这些邦国不仅在壕沟、城墙、弹药方面装备充分，而且也有粮

食、燃料和工作方面的供给,也可备人民一年之用。就捍卫城邦而言,人民的支持、一些制度和政策是必要的,而这些东西对于防卫力量而言则是实质性的。然而,有人会提出反驳说:当人民看到敌人在长期的围困之后而在城外放火烧毁自己的财物时,人民的自爱会使他们忘掉君主。对此,马基雅维里回答如下:一个强有力并且意气高昂的君主能够掌控臣民的希望和恐惧,人民看到自己的财物在君主的保卫战中遭受毁灭,这也会促使人民和君主团结在一起,因为人们"既付出,又得到,他们在同等程度上受两方面的约束"。马基雅维里曾经谏议说:一个有智之君应当想出办法使人民需要国家和君主本人,这个谏议的含义在此得到了澄清,即,一个审慎的君主,当他允许敌人破坏人民的房屋和财物的时候,他应当在自己方面有所牺牲,以使臣民也为他有所付出。战时的痛苦能够增强而不是削弱对国家的依恋,至少当这些痛苦在战争初期一下子爆发出来的时候,情形就是这样;就此而论,这些痛苦类似于君主所施加的残暴,惟其一举而就,方算"使用得当"。

在讨论了非借助他人而不得自卫的君主之后,马基雅维里辨析了那些占有却不捍卫国家的君主,即那些基督教君主国。这明显是个重重的反讽:尽管他说只有这样的君主国才是安全的和快乐的,说它们"是由人类心灵所达不到的那些高绝原因来支撑的",说他将因此而不对之加以谈论,但他还是辨析了在亚历山大六世和尤里乌斯二世时代,教会是如何走向尘世的伟大的,并且表明教会是通过金钱和武装来做到这一点的。但是,我们不应忘记,教会的这种尘世伟大是外加在精神的伟大之上的,正是这种精神的伟大使得教会获得了如此大的权威,而借以获得权威的手段在乎这样的一些权力,比如说教会可以拆散君主们的婚姻,可以授予大臣们枢机主教的职位。一个审慎的君主不应弃绝精神的权力,而单单依靠武装和金钱,相反,他必须让自己也"精神"起来,掌管人民的精神,并用自己的精神激发臣民的精神(章 9,页 41;章 10,页 44)。[①] 即使是世俗的君主,他也必须同时从事精神和尘世双方面的战争。

在完成了对君主国的种类及其占取方式的考察之后,马基雅维里把讨论转向了进攻和防卫、武装和军事等问题。这项讨论以他关于武装与政治之关系的一个陈述开篇,这个陈述很可能是他最著名的一个陈述:所有国家的首要基础乃是好的法律和好的武装,"因为没有好的武装就没

① 关于宗教在战争中的作用,见《李维》,卷一,章 11-15;卷二,章 2。

有好的法律，有好的武装就有好的法律，所以应当抛开法律，应当谈论武装"。这个陈述给了读者这样的印象：好的武装是良法的充分必要条件，但是，如果好的法律不是好的武装的充分必要条件，恐怕就不能同样轻松地得出两者之间的交互关系。

马基雅维里谴责了倚靠雇佣军这桩罪恶，在他那个时代，这是意大利遭受毁灭的原因所在。他把这桩罪恶追溯至教皇对意大利各邦人民的支持，让人民起来反抗由皇帝们支持的贵族，而把意大利的大部分置于教会和少数共和国之手，由教士和公民来统治，而这些人对武装一无所知。马基雅维里把雇佣军斥为"散乱、野心四溅、无纪律、无忠诚；对朋友胆大妄为，对敌人胆小如鼠；不畏神，不信人"。除了那点可怜的报酬之外，他们"不爱、也没有理由"去战斗，而那些报酬远不足以"让他们为你而死"。马基雅维里有个说法，认为与其让人爱戴，还不如让人畏惧来得安全，并且他敦促动用武装使自己为人所畏惧，我们可以公正地认为，这个说法既让他声名远扬，也使他臭名昭著，但是，情形显得是这样的：使人畏惧的武装也可为这样一些人所用，这些人本身愿意为爱去杀、去死，或者出于对上帝的恐惧去杀、去死。在《李维》中，马基雅维里解释说：当士兵作为自由人而为自己的荣誉而战的时候，他们是爱你的，并且希望为你而死（卷一，章43）。马基雅维里警告说：有德性的雇佣兵队长要么压制你，要么违背你的意愿压制别人，而无德性的雇佣兵队长则"以普通的方式"，也就是说通过吃败仗而毁掉你。有人提出反驳，认为所有的将军，无论是不是雇佣的，都将压制你，对此，马基雅维里回答如下：

> 军队的征召和使用要么由君主、要么由共和国来进行。君主应当亲往，并履行首领的职责。共和国则必须派送自己的公民担当此任，若不称职，就加以更换；若称职，则要用法律对之加以约束，以免他越界。

这最后一句话显然是从共和国的角度来考虑问题的，这在《君主论》中是惟一的一次。[1] 他这么做，不仅仅是考虑到共和国要取得军事成功以抗击外敌，也考虑到共和国要防范野心勃勃的将军们，以保存内部自

---

① 马基雅维里在章12给出的全是共和国的例子，如罗马、斯巴达、瑞士、迦太基、底比斯以及米兰（在威斯康提和斯福查之间的那个短暂的共和时期）等。

由。将军们给共和国带来的威胁贯穿了《君主论》全篇,恺撒、马其顿的菲力普、阿哥特克里斯、希罗以及斯福查等人的例子阐明了这个威胁。对一个共和国来说,好的法律乃是打开通向好武装之门庭的钥匙,好的法律可以约束有能力的将军,使他们不会威胁到共和国的自由。[1] 好的法律是好的武装的原因,而不是相反,这个说法仍然是让法律从属于武装,使好的武装成为良好法律的目的和尺度。

在展示了雇佣军的失败和危险之后,马基雅维里又说明了所谓"援助"部队的危险,也就是那些被招请来为你打仗的外国力量,它若取胜,就会把你置于奴役之中。马基雅维里举了教皇尤里乌斯二世之倚靠西班牙、佛罗伦萨共和国之倚靠法国人、康斯坦丁大帝之倚靠土耳其人以及恺撒·博尔几亚从法国力量中脱身的例子,来阐明了这一点。但很快,马基雅维里就放弃了最近的例子,并着重转向了叙拉古的希罗和《旧约》中的大卫。在很多方面,这些更古老的例子都有点怪异。希罗所遗弃的并不是援助部队,而是雇佣军;大卫所拒绝的也不是援助部队,而是本国国王的军队。希罗和大卫不仅使用自己的武装抗击国家的敌人,而且也使自己成了国王,马基雅维里在此不需要提及这一点。在角度的转换上,马基雅维里享有令人感到不和谐的方便,借此,马基雅维里推荐使用自己的武装,但推荐的对象不仅仅是统治者和希望避免奴役的共和国,也包括那些野心勃勃、切盼成王的将军们。马基雅维里笔下的大卫是倚靠自己武装而行事的典范,而在《旧约》中,大卫告诉哥利亚:他的到来乃是托上帝之名,而上帝他老人家是不会吝啬剑和矛的(《撒母耳书》,17:45;47)。对马基雅维里来说,依靠自己的武装这种情形,其最基本的体现乃在于这样一个人(human being)身上,这个人依靠自己的武装,而不是依托于上帝,上帝乃是国外武装最重要的表征,你招请他为你作战,他却把你置于奴役之中。就这个教训进行教诲,这乃是马基雅维里本人的精神战争的核心,他的精神战斗乃是以他自己的精神激发他的士兵和臣民,而他的士兵和臣民就是他的读者。

马基雅维里坚持认为,君主应当把战争、或者至少也应当把对战争艺术的研究,作为他的首选:

> 由此,一个君主应当把战争及其命令和训练作为自己的艺术,除

[1] 注意在章24页96,"好的法律"是出现在"好的武装"之前的。

此之外，他不应当有任何其他的目标或者想法，也不应当把任何别的东西当作他的艺术；因为只有战争才是同命令发布者切身有关的艺术。战争生有这样的德性，它可使生而为君者持守自身，也可使私人凭借其命运升居王位。

因此，武装不仅是国家攻守的钥匙，也是私人的国内政治抱负的钥匙。确实，马基雅维里补了一句说：

在有武装者和没武装者之间，没什么可说的，让前者自愿地服从后者，这是没有道理的。

尽管马基雅维里随即得出的结论仅仅适用于君主和他的士兵之间的关系，并且这个结论也是从君主的角度出发的，但这个格言很可能会鼓舞士兵或者将领们的心思，使他们不是去服从那些没武装的君主或者人民，而是去统治这些没武装的人，此时，他们自己就成了君主；的确，这个格言在国内政治纠葛中可能有更广泛的用途，在国内政治中，没武装的服从有武装的，这合情合理。[1] 有武装者服从没武装者，马基雅维里说这不合理，但他并没有说这不可能；相反，他表明了，武装起来的士兵和君主们往往服从没有武装的教士和教皇，这又是多么不合理、多么不可靠啊。

马基雅维里的这个格言和一个柏拉图式的说法形成了鲜明的对照，这个说法是：让有知的、哲学的或者有理性的人去服从无知、非哲学或者无理性的人，这是不合理的，也是不自然的（《理想国》428ce，473cd，484bc，499b；《法律篇》690bc）。在《理想国》中，尽管没有武装的匠人要服从有武装的卫士，但卫士本人则要服从哲学家。然而，柏拉图并不是没有感到马基雅维里的这个说法的分量，因此他补充说，卫士应当在哲学和战争两方面都做得最好（525b，543a）。马基雅维里本人也并不是简单地认为统治者应当拿起武器，他的意思是，统治者应当"懂得军事"，应当在战争的艺术中锻造他的身体和心灵，拥有对祖国的知识，并了解一般的大地，和朋友们一起论道，倾听他们的意见，用理性支持自己的看法，从事不断的"认知"，阅读历史，考察往昔那些伟大人物得失成败的原因。对马

① 关于这个看法于国内政治的应用，见《李维》，卷一，章40.5、55.5，和卷三，章22.2。这些都包括用暴力来保持权力。

基雅维里来说,战争这门主宰性的艺术首先是智识的和理性的。[①]

马基雅维里对君主们用来对付臣民和朋友的诸多德性和恶行进行了讨论,这个讨论是臭名昭著的,但这里不是考虑这个讨论的地方。在此,参考一下哈斯纳的一个陈述就够了:马基雅维里使所有的道德藩篱都失去了合法性,而这些道德藩篱并不认可战争与和平是获得个人或集体的统治和荣耀的手段。[②] 就本文的意图而言,我们仅仅需要补充一点:对于一个"拥有自己武装"的君主,恰当的德性是有所不同的,对这样一个君主来说,慷慨和残酷的令名是尤其必要的。君主当获得普遍的好评并满足人民,这很重要,尽管马基雅维里强调了这一点,但他也承认,许多罗马皇帝的例子表明,他们有必要以人民为代价来满足士兵。之所以必要,是因为在治理帝国行省的过程中,军队已经变得根深蒂固了,它比人民更有力量,而它又是如此败坏,只爱戴那些允许它向人民发泄贪欲和残暴的君主。但是,如果有武装者服从没武装者不合理,因为前者更强大,那么人们何以可能避免这样的情形呢,于其时,士兵更强大,而君主则必须伤害人民?

在考察了罗马帝国的市民一军事形势之后,马基雅维里马上就此问题作出回复,此时,他把问题转向了君主是否应当武装他的臣民。马基雅维里劝说君主去武装自己的臣民(那些被征服的行省除外)。要依靠自己的武装,这就意味着要武装自己的臣民("一旦把臣民武装起来,这些武装就是你自己的")(《李维》卷一,章43)。(马基雅维里曾建议君主做事而不用堡垒,这两个建议合在一起,就其效果而论,事实上就是把君主置于人民的支配之下,或者至少也是劝说君主迫使自己不去招惹人民)。马基雅维里教导君主去满足最强大的集团,即使这个集团是败坏的,并且要满足它就要伤害到人民,在此之后,马基雅维里劝说君主去创造这么一种环境,于其中,人民是最强大的集团,而君主自己的利益也和人民的利益是一致的。在《李维》中,需要武装人民以取得战争的胜利,这种需要导致了一个倾向于帝国式、人民的共和国,而不是一个静止的、贵族的共和国和君主国(卷一,章5-6;卷二,章2)。《君主论》以一个热情的、充满诗意的和爱国情怀的召唤收尾,它召唤人们武装起来,这同时也是一个

① 注意马基雅维里在此处的抱怨:"那些知道的人得不到服从"(《君主论》,章26,页104)。

② 哈斯纳,《暴力与和平》,页21。见《李维》,卷二,章41。

冷静的、经过计算的吁求,吁求那些可能的新君主们利用意大利的堕落作为他们的机会,以获取尊严和荣耀,并拯救祖国于外来蹂躏之中。这项事业的真正根基在于把自己武装起来,也就是说,把臣民武装起来,由君主加以指挥。尽管马基雅维里的令名乃是一个军事保守派,但这个意气高昂的收尾也是一个军事改革的召唤,他召唤人们找到新的军事秩序,取代有缺陷的老秩序,召唤"武装的革新和秩序的变革"。[①]

卢梭和马克思从未完成他们论述国际关系的作品,对柏拉图、亚里士多德、霍布斯和洛克而言,这个主题也属边缘,这些人的政治工程遭到了防卫需求的置疑。与此相对,马基雅维里使防卫成了核心问题和焦点,并超越了政治和社会结构问题,也超越了道德和法律规则问题。[②] 没有哪个政治思想家曾在政治中给予武装以更大的分量了,不管这种政治是国际的,还是国内的。

(译者为海南大学文学院讲师)

---

① 关于马基雅维里作为一个军事改革的倡导者,见《李维》,卷二章14;也可见施特劳斯,《关于马基雅维里的思考》,自由出版社,1958,页298-289。关于马基雅维里作为军事保守派,见《李维》,卷二章16.2,以及雷蒙·阿隆,《和平与战争:一个国际关系理论》,Doubleday出版社,1966,页253-254。两个看法的结合,看吉尔伯特,《马基雅维里:战争艺术的复兴》,页11、21-23、29。

② 哈斯纳,《暴力与和平》,页16-17。

思想史发微

试论经学史上的几个问题

王葆玹

一、经学史上礼学与哲学对立的格局

中国的五经，可说是中国传统文化当中一切学问的经典。若是着眼于五经的相互差别，可作一简单的概括，称《诗》为文学经典，《书》为政治学经典，《礼》为宗教学经典，《易》为哲学经典，《春秋》为历史学经典。然而如此概括，只是针对诸经的主要特点而论，对于各经的不甚显著的特性，实际上都忽略了。若是考虑到经学的复杂性，力图使我们的认识全面，便应注意《诗》、《书》、《春秋》当中都涵有宗教学与哲学，而《礼》学更是无所不包。关于经学共涵有多少种学问的探索，也许永不会有确切的结论，仔细斟酌之后，会看出《礼记·月令》和《周礼·考工记》可说是古代科学技术思想的经典，《礼》学和《诗》学又可说是社会学及风俗学的经典。在这里，真正有意义的，是研究一下经学当中最重要的两种学问，即礼学与哲学。礼学与哲学实贯穿于五经之学当中，为经学之两极。由于礼学与哲学在不同时期有不同的形态，此种两极对立的结构在先秦儒学当中表现为宗教学与仁学的对立，在汉代表现为宗教学与天道气化学说的对立，从汉末开始又表现为一切制

度之学与天道性理之学的对立。汉末开始的这种格局最为突出，它从汉末的郑玄经学，一直延续到清末，几可说是中国传统文化的基本结构。

追究此种格局的起源，可溯至孔子。据《论语》所载的孔子言论，可知孔子最重视的是礼与仁。学界曾有仁、礼孰为孔学最高范畴的争论，后来辨明仁、礼在文化领域不属同一层次，仁为哲学范畴，礼为宗教与政治制度，两者可以并存。在孔子看来，仁者必欲复礼，克己复礼为仁，故而仁学与礼学呈现互补的关系。孔子所说的礼，或指祭礼，或指父子、夫妇之礼，或指兄弟、朋友之礼，或指君臣之礼，过去多释为典章制度或等级制度，现在看来，可视为中古宗教制度与政治制度的初期形态。

从不同的角度，可对古礼作不同的分类。礼学如何分类的问题，本是极其重要而复杂的难题，迄今并无定论。若是从现代学术的角度，可将经学当中的“礼”分为两大部分，其一是实践的部分，这就是政教及社会生活中关于礼仪的各种规定，也就是人们通常所说的礼制。其二是理论的部分，这在中古时期主要是官方经学中的礼学。这两个部分又可再行分类。礼制可分为世俗之礼和宗教之礼，亦可分为士礼、大夫礼、公侯礼和天子礼。而第三种分类也许是更有启发性的，即古人所实行的礼有时是指礼仪或礼仪制度，有时则远远超出礼仪的范围，可泛指全部的制度，既包括政治制度和宗教制度，也包括法律制度、经济体制和兵制在内。与礼仪相对应的是今、古文《礼经》之学，与“制度”相对应的是《周官》或《周礼》之学，《礼记》的内容则与两者都有关联。这两种礼学的源流，涉及三《礼》的今、古文问题、传本问题和学派问题，可说是复杂之极。许慎曾撰《五经异义》，对东汉的经学流派的分歧与争论加以归纳，他所记述的各家经说，多出自《春秋》三家、《诗经》四家、《尚书》四家，仅少数出自《礼》学诸家，但他所记各家争议的焦点，却都属于礼学的范围。逐一研究礼学的这些言论和争执，难度很大，其原因之一在于争论的焦点往往是变动的，我们不能把古文献记载的诸家经说看成同时代的不同的学派主张，亦不能只着眼于礼类经籍的传承谱系来归纳礼学的历史。在这里，真正有意义的，当是弄清楚各个历史时期礼学的重点所在，由重点的转移来探索礼学历史分期的问题。

西汉礼学侧重于士礼，可看作是春秋时期孔子礼学的延续。刘歆的《移让太常博士书》说：

> 往者缀学之士不思废绝之阙，苟因陋就寡，分文析字，烦言碎辞，学者罢老且不能究其一艺。信口说而背传记，是末师而非往古，至于国家将有大事，若立辟雍、封禅、巡狩之仪，则幽冥而莫知其原！

这一席话，代表着古文经学家对整个西汉今文经学的看法。而这一看法的落脚点，就是认为西汉今文经学不能解释国家的“大事”，如建立辟雍、封禅、巡狩之类。考虑到辟雍与明堂、灵台合称“三雍”，刘歆本人就曾以主持建立明堂和辟雍而著称；再加封禅和郊祀往往是并列的，刘歆本人在西汉末期就曾参与朝臣关于郊祀制度的争议，那么刘歆所看重、今文家所忽视的“大事”便至少有五项，即郊祀、封禅、巡狩、建立明堂及辟雍。试看《史记·封禅书》和《汉书·郊祀志》的记载，竟可证实刘歆的见解。例如汉武帝在甘泉兴立泰畤，在汾阴兴立后土之祠，充作郊天祀地的主要设施，这些创举几乎全是听取方士的意见，与官方的今文经学家没有多少关联。到汉成帝时，儒臣主张废除武帝兴立的泰畤和后土祠，改立南北郊，但却反复多次，长期争论未决。又例如汉武帝筹划举行封禅大典，群儒“不能辩明封禅事”，武帝于是“尽罢诸儒弗用”，像秦始皇一样自订礼仪。郊祀、封禅、巡狩、明堂、辟雍这五项，都是刘歆等古文家所说的“天子礼”。因而，今文经学家的短处便可归结为一句话，即“不知天子礼”。

凑巧的是，刘歆正好也有今文家“不知天子礼”的说法。王应麟《汉书艺文志考证》引刘歆说，今文《礼经》“有乡礼二、士礼七、大夫礼二、诸侯礼四、诸公礼一，而天子之礼无一传者”。因袭刘歆《七略》的《汉书·艺文志》也说：

> 《礼古经》者，……多天子诸侯卿大夫之制，虽不能备，犹愈仓等推士礼而致于天子之说。

受刘歆影响的《汉书·礼乐志》也说：

> 河间献王采礼乐古事，稍稍增辑，至五百余篇。今学者不能昭见，但推士礼以及天子，说义又颇谬异，故君臣长幼交接之道寖以不章。

今文《仪礼》十七篇中，惟《觐礼》一篇的内容与天子有关，但在刘歆看来，“觐礼”讲的是贵族朝见天子的礼节仪式，并未涉及天子巡狩接见诸侯之礼，亦未涉及天子祭祀上帝与祖先之礼，故而今文《礼经》的缺陷是：“天子之礼无一传者”。

这在古文经学家眼里是莫大的缺陷，在先秦儒者眼里却不是如此。《论语·八佾》说：

> 或问禘之说，子曰：“不知也。知其说者之于天下也，其如示诸斯乎！”指其掌。

对于禘祭的意义，孔子当然不会不了解，但他声称不知，可见他所传授的《礼经》的确缺乏郊禘的部分。《庄子·天下》篇介绍儒家，称“礼以道行”，似指士大夫之行而非帝王之祭上帝、治天下。《史记·孔子世家》说：“鲁世世相传以岁时奉祠孔子冢，而诸儒亦讲礼乡饮、大射于孔子冢。”鲁儒所行似以士大夫之礼为限，与郊禘、封禅无关。《史记·儒林列传》说：“汉兴，然后诸儒始得修其经艺，讲习大射、乡饮之礼。”则秦代前后儒者之讲习礼乐，似未包括郊禘之类。刘歆之辈多以为天子礼比士礼重要，然而从现代的社会学及宗教的眼光来看，真正重要的其实乃是士礼，正是由于士礼的衰落，才会“礼坏乐崩”。

从王莽当政时起，天子礼开始成为礼学的重点。在汉末平帝元始年间，由王莽主持、刘歆操作，兴起礼乐的各种“盛事”：第一，是在宗教领域，依据古文《礼经》中的《逸礼》三十九篇，修治明堂、辟雍，改立“中央帝黄灵后土畤”、“东方帝太昊青灵勾芒畤”等；第二，是在世俗领域，依据《周礼》，改革官制及爵制。这些改革若是仅从礼学的角度评价，应是难能可贵的。但随着王莽失败，他主持下的礼制建设大部分化为乌有。

东汉一代完全是官方崇尚今文经学的时代，当时得到官方承认的礼书仅有今文《仪礼》十七篇，《周官》和古文《仪礼》只能在私人之间流传。但今文《仪礼》所支持的士礼，在这时期却日益失去人们的重视，如《后汉书·儒林列传》说：

> 中兴已后，亦有大、小戴博士，虽相传不绝，然未有显于儒林者。

东汉今文《仪礼》的大、小戴两家其所以不出名人，显然是由于这两家所关注的问题已不是社会关注的焦点。东汉今文《仪礼》庆氏一派较为活跃，出现了三位著名的代表人物，即曹充、曹褒和董钧。曹褒成名是由于制订朝廷礼仪，董钧成名是由于"草创五郊祭祀及宗庙礼乐"，曹充成名是由于参与制定"封禅礼"及"七郊、三雍、大射、养老礼仪"（《后汉书》本传），并且提出制作汉朝礼乐的主张。庆氏一派三位代表人物的专长及其功绩，都在天子礼方面，不在士礼方面。有趣的是，庆氏学在东汉并未立于学官，而与庆氏学同为私学的古文礼学，也是以朝廷制度为重。东汉一代的士礼，大约只靠风俗习惯来维持，来自学界的有力支持似已不存在了。

与官方经学相反，东汉士人的私学多偏重于古文经学，而当时古文经学的演变趋势，是《周礼》显得愈来愈重要，古文《逸礼》三十九篇遭到冷落。东汉末期，名儒郑玄在这种演变过程中起了关键的作用。他遍注群经而以《周礼》为主。三《礼》的文义若有不合，他一律以《周礼》文义为准绳。这种尊崇《周礼》的经学影响很大，在汉末几乎已取得支配的地位，只是在魏晋时期一度受到王肃学派的挑战，而到隋代已是惟一的权威注释了。据《隋书·经籍志》，经学中《易》、《书》、《春秋》三经注释分别用王弼、孔安国、杜预诸家，而三《礼》和《诗经》只有郑注盛行。隋朝以后，郑玄三《礼》之学的权威一直保持着，直到清代仍受到尊崇。

我们知道，孔子所传的礼是专讲礼节仪式的，战国晚期荀子所推崇的礼，也是与刑法相区别的。而《周礼》原名《周官》，其内容是以官制为框架，规定了包括兵制、刑制在内的一整套社会政治制度。当郑玄将《周礼》提升为三《礼》之首的时候，他实际上作了一项意义极大的变革，即把传统的礼学的重点转向了政治制度之学。如果说刘歆之使士礼过渡为以天子礼为主，是中国礼学的一大转折，那么郑玄将礼学变成政治制度之学便是更大的转折。在郑玄礼学兴盛之后，礼仪时而废弛，时而得到有限的提倡，但有一点是恒定的，即礼仪被看作是不重要的细枝末节。魏晋玄学家标榜形上之理，以为礼仪属形下之域，使礼仪更受忽视。两晋南朝礼学著作很多，节度礼仪却不得遵守，《晋书·儒林传》记载两晋礼学成就甚多，却又有"宪章弛废，名教颓毁"之慨叹。北宋王安石以《周官》为变法之依据，对《仪礼》或《礼经》却罢废其学官建置。如此种种，都证明郑玄之后的礼学已成为泛泛的制度

之学，而礼学与哲学之对立已表现为制度之学与天道性理之学的对立。

此种对立的格局，有时可演化为学官体制，有时又为史家所承认。先看史家的说法。在《宋史》当中，《道学传》与《儒林传》分立，前者记述北宋五子及朱熹等人，实为理学家之合传。《儒林传》常为学者所忽视，《传》中人物驳杂，如有聂崇义，曾设计"宗庙祭器"，"参定郊庙祭玉"，议论禘祫制度；邢昺，曾校定《周礼》、《仪礼》、《公羊春秋》等，熟知郑玄三《礼》之学；孙奭，曾议论郊祀制度，参与"议封禅，作礼乐"，撰有《崇祀录》、《乐记图》、《五服制度》；孔维，曾议论籍田制度，主张扩充太学，校定《五经疏义》；崔颂，曾主持修武成王庙，就"一时典礼"答宋太祖之问；田敏，曾建议"四郊置斋宫"，"依《春秋》每岁藏冰荐宗庙"，因"详明典礼"而为太常博士；李觉，曾为《礼记》博士，详校《春秋正义》，曾上书"述养马、漕运、屯田"三事；李之才，通"物理之学"，曾传授历法；胡旦，熟悉经史，撰有《汉春秋》、《将帅要略》等书；刘颜，撰有《儒术通要》、《经济枢言》数十篇；胡瑗，曾主持钟乐之事，又制定钟律，其弟子多仕于礼部；刘义叟，精于算术、历法，曾"专修《律历》、《天文》、《五行志》"，又长于星占、术数，撰有《春秋灾异》；李觏，曾议论明堂制度，撰有《周礼致太平论》、《礼论》等；何涉，熟悉经学、子学及"山经、地志、医卜之术"，撰有《治道中术》、《春秋本旨》；周尧卿，"长于毛、郑《诗》及《左氏春秋》"；陈旸，撰有《乐书》二十卷，曾议论音律制度，又撰《礼书》一百五十卷；邵伯温，曾上书数千言，"大要欲复祖宗制度"；高闶，曾主张太学、科举均以"经术"为先；程大昌，"与古今事靡不考究"，撰有《禹贡论》、《考古编》；林之奇，曾立足于保守立场而抨击王安石《三经新义》，兼议王弼、何晏"清谈之罪"，撰有《春秋说》、《周礼说》；吕祖谦，曾对问议论"治体"，重在"开物成务"；蔡元定，"于书无所不读，于事无所不究"，精通"礼乐"、"制度"，撰有《律吕新书》、《燕乐》、《洪范解》、《八阵图说》；陆九韶，撰有《家制》、《州郡图》；此外，尚记有叶适、陈亮等，均以实学著称。《儒林传》中的上述人物或与理学有关，然而传中的记述多注重于这些人在政教制度方面的学问，例如记述胡瑗、吕祖谦、蔡元定都是如此。传中还记有陆九渊、薛季宣、真德秀、魏了翁等，亦多注重于政教事功方面，如记陆九渊之议论"恢复大略"甚详，称薛季宣"于古封建、井田、乡遂、司马法之制，靡不

研究讲画"，详记真德秀之言灾异、抗金及"边防要事"，记魏了翁之议政亦极详备。大致上说，《宋史·儒林传》偏重于儒家政教制度之学，《道学传》偏重于天道性命之学或哲学，两传的内容多有交叉，正反映出政教制度之学与天道性命之学可以互补，乃是经学的两个方面。

此种儒学或经学两分的局面，在北宋以前亦曾出现过。《宋书·隐逸传》记载：

> （宋文帝）元嘉十五年，徵（雷）次宗至京师，开馆于鸡笼山，聚徒教授，置生百余人。时国子学未立，上留心艺术，使丹阳尹何尚之立玄学，太子率更令何承天立史学，司徒参军谢元立文学，凡四学并建。

《建康实录》卷十二记述此事更为详明，指出南朝宋代有四学并立，其中儒学一科立于宋文帝元嘉十五年，玄学、史学、文学三科立于元嘉十六年（公元439年）。此处所谓"玄学"，即王弼及何晏等人所宣扬的学问，此种学问与"儒学"分科，且受老庄影响，从表面看来似与儒家无关。然而王弼等人主张以《周易》为经，作者为圣人；以《老》、《庄》为传，作者为亚圣或上贤，似坚持儒家的立场。正由于着眼于玄学家的这一立场，唐朝明确奉王弼为"先儒"，唐代道家与道教所传习的《老子》则弃王弼注不用。《南齐书·陆澄传》引陆澄与王俭书云：

> 晋太兴四年，太常荀崧请置《周易》郑玄注博士，行乎前代。于时政由王、庾，皆俊神清识，能言玄远，舍辅嗣而用康成，岂其妄然？太元立王肃《易》，当以在（郑）玄、（王）弼之间。元嘉建学之始，玄、弼两立。逮颜延之为祭酒，黜郑置王，事成败儒。今若不大弘儒风，则无所立学，众经皆儒，惟《易》独玄。玄不可弃，儒不可缺，谓宜并存，所以合无体之义。

文中对举的儒、玄，即四学中的儒学、玄学两科。所谓"颜延之为祭酒，黜郑置王"，意即宋初四学为后来设置的国子学所取代，《周易》一经采用原玄学科目中的王弼《周易注》，未用原儒学科目中的郑玄《周易注》。两晋南朝的国学均以五经为日，取儒家名义，则国学中

《周易》用王弼注一事，表明王弼在当时已有“先儒”的身份。唐朝奉王弼“先儒”并加以祭奠，乃是沿袭六朝的传统。南朝齐代的学术也是先立四学，后省四学而建置国学，其四学、国学的内容与刘宋的情况大致相同，这就是说，在南朝的官方学术中，儒家学问分“儒学”、“玄学”二科，与《宋史》之分“儒林”、“道学”相类似。南朝国学各经多用郑玄注，偶用王肃注，仅《周易》用玄学代表人物王弼的注释。郑玄、王肃的经学重在阐明礼制，王弼的学问则在于标榜玄理，这正是政教制度之学与大道性命之学的分别。唐代经学《周易》亦用王弼注，《诗经》、三《礼》则用郑玄注，《春秋》三传及《尚书》则分别用介于郑、王之间的杜预及孔安国诸家，此种郑、王对峙之局，也正好是政教制度之学与哲学分立又互补的局面。

此种两分也可说是“内圣”与“外王”的两分。“内圣外王”语出《庄子·天下篇》，在东汉以后广泛通行，为儒者所常言。按其初始的涵义，内圣外王之道乃为圣王专有的道。然而在东汉以后，名士多以亚圣、上贤自居，自以为行道应与圣道相同，于是内圣外王竟成为儒者通行的法则。从表面看，似是外王高于内圣，孔子为圣人而不居王位，只能成为“素王”而屈处于五帝三王之下。然而秦以后的学者渐有重内轻外之风，如《庄子》、《淮南子》都分内外，内篇高于外篇。就儒者品格性情而论，内在的心性修养似更为可敬，而外在的事功受机遇的限制，反倒可以忽略。东汉以后，玄学盛行，形上学的影响不断扩大。按照这种学问的看法，凡事都可以区分形上形下，“性与天道”在形上，事功器物在形下；内在的心性之理在形上，外在的行为际遇在形下。由此而论，内圣之道乃是形上之道，外王不过是内圣之道在形下领域的体现。受机遇的限制，内圣、外王有时不能两全，故有“穷则独善其身，达则兼善天下”的人生准则，其中“独善其身”乃是根本所在，是内圣之道在人身的落实。唯有把握内圣之道的“独善其身”者，方有可能通于“外王”而“兼济天下”。鉴于此种形上学的原理，儒家对“慎独”遂愈益重视。

中国此种兼重内外的思想以及由内向外的思路，实具中国特色而为西方所缺乏。儒家的哲学渐发展成为内在的形上学，此种学问亦为西方所无。在经学当中，政教制度之学是形下的学问，哲学是形上的学问，哲学之统御政教制度之学，如同形上之道统制形下世界。若将政教制度详加分析，便可引入中国文化之五分法，即政治学、宗教学、科学技

术、文学艺术分立，同受内在的哲学形上学之节制。西方哲学重演绎而缺乏内在体验，其与宗教、科学、文学艺术及政治学等等无内外之分，故而文化呈分裂的态势。中国此种内在的、特殊的哲学，实为整个经学的灵魂。上文提到经学可统一各种学问或文化的各个部分，实指经学中的哲学可统御经学的其余各部分，进而由此统御或调控中国文化的一切细部。中国形上学素有"举体御用"、"由用达体"的原则，主张对形上形下兼顾。在这原则之下，我们当然不能对经学只取哲学形上学而弃其形下的学问，而应当在此种形上学的节制下，研究经学的各个部分。

本节由礼学与哲学的对立而说明经学的构架，遂使目前的宗教与哲学之争有化解的可能。近十余年来，学界有两种相互敌对的意见，一说以为儒家为宗教，另一说以为儒学为哲学及非宗教的人文思想。而基于本文的见解，可看出儒家的范围很宽，其学问乃是经学，而经学将宗教学与哲学都包涵在内。经学当中礼学之内容，实为政治学、宗教学、文学、科技思想、社会学等等的混合体，宗教学只是其中较小的一部分。随着经学的发展，其宗教学的内容逐渐减少，哲学的部分逐渐放大，渐有儒学为某种哲学的意见产生。此种意见当然不无深刻意义，但却是不够全面的。近年主张儒学复兴的学者渐多，但应注意"儒学复兴"不仅限于儒家哲学的复兴，还应包括儒家政治价值观及信念体系的复活。全面地说，这应当是经学的复兴，或者说是整个中国传统文化的复兴。

二、从诸子之尊经看经书之超学派性

中国有一俗见长期流行，即以为五经纯为儒家经书，经学为儒家所独有。然而，考察《汉书·艺文志》所归纳的九流十家，竟有七家尊重经书的权威。所不同者，儒家所尊崇的是经书的全部，墨家仅尊崇五经中的《诗》、《书》二经，道家仅尊崇《易经》，名家应尊重《礼经》，纵横家熟悉《诗经》，杂家则杂取经义并与其他各家学说参和，阴阳家或重视《春秋》，或重视《周易》。从经学的角度看，儒家对五经的态度全面而纯粹，其余各家则片面而杂驳。如果说五经是战国以前中国文化的结晶，那么儒家便是这一传统的最佳承继者。

先看墨家与五经的关系。《韩非子·显学篇》说："孔子、墨子俱道尧舜，而取舍不同……"《墨子·公孟篇》载墨子斥儒家曰："子法周而未法夏也，子之古非古也。"后人根据此言，都说孔子从周，墨子

法夏。然而对于《诗》、《书》二经的周代文献，墨子却多次引述，如在《尚贤》中篇墨子引述《周颂》、《吕刑》，《非命》中篇及《兼爱》下篇并引《泰誓》，即为其证。《墨子》所引《诗》、《书》，或为佚篇，或与通行本大同小异，则墨家之尊崇《诗》、《书》，当与儒家接近。对于《礼经》与《春秋经》，《墨子》未加引用。察《墨子》多有抨击礼乐的言论，而所引《周之春秋》、《燕之春秋》、《宋之春秋》、《齐之春秋》，均与儒家所传的鲁之《春秋》不同。因之可以断言，五经当中仅《诗》、《书》二经得到墨家的重视。

关于道家与《易经》的关联，我曾多次著文说明。在《左传》筮例中，负责占筮的人物绝大多数是史官，如庄公二十二年有“周史”为陈侯“筮之”，僖公十五年有“史苏”为晋献公“占之”，成公十六年晋厉公命史官“筮之”，襄公九年有“史”解释其占筮结果。《国语》筮例亦与此相似，如晋文公即位之前亲筮之，“筮史占之，皆曰不吉”。《仪礼》载有筮仪，占筮的人物或被泛称为“筮者”或“筮人”，或被指明是“史”。道家之出于史官，素为学者所知，则史官之筮法或为道家所承袭。《战国策·齐策》载齐人颜斶的长篇议论，兼引《老子》及与今本不同的《易传》，其《易传》引文的内容有明显的道家特色，可证道家确实与《易》有关。古代“经”、“传”对文，颜斶所引的具有道家思想倾向的《易》学著作既以“传”为名，则《易经》亦应受到道家的尊崇。

阴阳家与经书的联系，也是不难证明的。《史记·孟子荀卿列传》说：

> 邹衍睹有国者益淫侈，不能尚德，若《大雅》整之于身，施及黎庶矣。[1]

而《盐铁论·论儒篇》指出：

> 邹子以儒术干世主，不用，即以变化终始之论，卒以显名。

可见邹衍在创立五德终始学说之前，曾治儒术，熟悉《诗经》。而

① 后三句当读如：“不能尚德，不能若《大雅》……”

在申说五德终始的过程中，邹氏亦未完全与儒术背离。《孟荀列传》评论邹衍的五德终始说，指出："然其要归，必止乎仁义节俭、君臣上下六亲之施，始也滥耳。"意谓邹衍治学是始滥而终归于仁义。所谓始滥，是指邹衍议论五德终始，提出大九州之说。所谓归于仁义，是指邹衍论学终归不离经书的主旨。《汉书·艺文志》著录《春秋邹氏传》十一卷，或与阴阳家之邹衍、邹奭有关。

《汉书·艺文志》所著录的杂家著作，包括《吕氏春秋》及《淮南子》。这两部书都是广泛地引述五经及诸子之说，其与经书有联系是显而易见的。《汉书·艺文志》名家篇末小序云：

> 名家者流，盖出于礼官。古者名位不同，礼亦异数。孔子曰："必也正名乎！名不正则言不顺，言不顺则事不成。"此其所长也。

可见名家的学说乃是以礼学为最初的起点，《荀子》有《正名》一篇，其内容正是由《汉志》所引孔子的"正名"之说而进行发挥。《汉书·艺文志》法家篇末小序说：

> 法家者流，盖出于理官。信赏必罚，以辅礼制。《易》曰："先王以明罚饬法"，此其所长也。

法家之代表人物韩非为荀子弟子，而荀子为传经之儒，则韩非亦当受过经书的熏陶。检《韩非子》数度引述《春秋》，即为其引经之例。又《汉书·艺文志》纵横家篇末小序说：

> 从横家者流，盖出于行人之官。孔子曰："诵《诗》三百，使于四方，不能专对，虽多亦奚以为？"又曰："使乎！使乎！"言其当权事制宜，受命而不受辞，此其所长也。

文中所引孔子之说，亦即孔子所谓"不学《诗》，无以言"之义。则战国时期众多的鼓吹合纵或连横的游士，都应当是熟悉《诗经》的。

《汉书·艺文志》举有十家，竟有儒、墨、道、名、法、杂、阴阳、纵横等八家与经书有关联。西汉司马谈举有六家，即儒、墨、名、法、阴阳、道德，竟全部与经书有关。可见五经在秦代以前，乃是各家

学派共同尊奉的典籍。

三、试论五经与四书之关系问题

近现代的支持宋学的学者，多将四书与五经并列，认为四书较之五经更为重要。《朱子语类》的编次是四书在前，五经在后，这是宋学家推崇四书的首要理由。四书即《大学》、《论语》、《孟子》和《中庸》，朱熹曾说："为学须是先立大本。"（《语类》卷十一）又说："学问须以《大学》为先，次《论语》，次《孟子》，次《中庸》。"这些话是今人推崇四书的重要依据。然而，考察《语类》所引朱熹的言论，他所安排的先四书而后五经的次序，不过是由浅入深的"为学次第"，并不是尊卑之等。就其尊卑而论，朱熹仍承认五经高于四书。

在这里，首先应当注意，四书的原初称谓乃是"四子"。如中华书局1983年出版朱熹的《四书章句集注》，竟把它当成子书，收入《新编诸子集成》。整理者在《点校说明》中提出了四书入诸子的理由，指出《朱文公文集》卷八十二有《书临漳所刊四子后》一篇，可证"四书"原名"四子"。中国历代学者不论属于何种流派，公认"子"的地位在"经"之下。汉代学者以为诸子书为"传"、"说"、"记"之类，均为五经的附属性作品。具体而言，四书中的《论语》在汉代称"传"，《孟子》则直接称"子"。《大学》、《中庸》原是小戴《礼记》四十九篇中的二篇，其所属类别都应当是"记"。在这种情况下，朱熹称之为"四子"，承认四子低于五经，都是顺理成章的。

朱熹多次指出先四书后五经的次序是一种"为学次第"或读书的先后顺序。这种"为学次第"的重要性如何，颇值得斟酌。假如这只是一种由浅入深的次序，其重要性便很是有限；假如这是一种从根本到枝叶的次序，其重要性便十分突出。请看朱熹对这次序的说明：

> 读书，且从易晓易解处去读。如《大学》、《中庸》、《语》、《孟》四书，道理粲然。人只是不去看。若理会得此四书，何书不可读！何理不可究！何事不可处！（《语类》卷十四）

他又说：

某要人先读《大学》，以定其规模；次读《论语》，以立其根本；次读《孟子》，以观其发越；次读《中庸》，以求古人之微妙处。《大学》一篇有等级次第，总作一处，易晓，宜先看。《论语》却实，但言语散见，初看亦难。《孟》有感激兴发人心处。《中庸》亦难读，看三书后，方宜读之。（同上）

朱熹所安排的《大学》、《论语》、《孟子》、《中庸》之次，显然是以"易晓易解"之书为先，以"难读"之书为后。再看朱子关于四书与《周易》的先后的说明：

《易》者，难读之书也。不若且从《大学》做功夫，然后循次读《论》、《孟》、《中庸》，庶几切己有益也。（《语类》卷六十六）

则《大学》至《周易》之次，也是先易后难或由浅入深的次序。朱子又说：

《易》是个无形影底物，不如且先读《诗》、《书》、《礼》，却紧要。（《语类》卷六十七）

他又说：

人自有合读底书，如《大学》、《语》、《孟》、《中庸》等书，岂可不读！读此四书，便知人之所以不可不学底道理，与其为学之次序，然后更看《诗》、《书》、《礼》、《乐》。某才见人说看《易》，便知他错了，未尝识那为学之序。（出处同上）

在朱子看来，《易》与《春秋》最为难读，故而"非学者所当先"（《语类》卷第六十七）。而在这两部经典当中，朱子又强调"《易》最难看"。（出处同上）今将朱子所主张的读书次序归结如下：

一、《大学》
二、《论语》
三、《孟子》
四、《中庸》
（以上四书）

五、《诗经》
六、《书经》
七、三《礼》
八、《春秋》
九、《周易》
（以上五经）

此种先易后难的读书次序，本有由浅入深的意思。而斟酌朱子关于五经的评价，也的确是在四书之上。朱子说：

> 某尝谓上古之书莫尊于《易》，中古后书莫大于《春秋》，然此两书皆未易看。（《语类》卷第六十七）

其所用“中古”一词，在历代所指不同。《周易·系辞下传》称：“《易》之兴也，其于中古乎！”可见战国时的“中古”概念是指殷周之际。《文选》左思《蜀都赋》提到“中古”，是指秦代，则魏晋隋唐时的“中古”概念或已包涵战国时期在内。《史通·疑古》将“远古之书”与“近古之史”对举，指出：“向使汉魏晋宋之君生于上代，尧舜禹汤之主出于中叶，俾史官易地而书，各叙时事，校其得失，固未可量。”其所谓“上代”、“中叶”显即上古、中古，而中古包括“汉魏”，较之左思的“中古”概念已向后推移。由此而论，朱熹所谓的“中古”至迟应包括战国时代，他所说的“中古后书”肯定包括《论语》、《孟子》、《中庸》、《大学》在内。那么，他的“中古后书莫大于《春秋》”的论断，显示出他对《春秋》的评价竟是在四书之上的。再推敲他关于“上古之书”与“中古后书”的措辞，可知《周易》在他心目中的地位又高于《春秋》。

由此《易》、《春秋》与四书的关系，可推知五经与四书的关系。朱子说：

> 六经是三代以上之书，曾经圣人手，全是天理。三代以下文字有得失，然而天理却在这边自若也。（《语类》卷第十一）

所称“六经”即五经加上假想的《乐经》。五经为圣人所作，所讲的全是天理，因而无误。四书为“三代以下”的贤人所作，不能无误，有得有失。比较之下，四书显然不如五经。朱熹的先四书而后五经的“为学次第”，显然是由浅人深的次序，不是由重到轻的次序。

对于四书与五经的关系，朱熹有一生动的说明：

> 《近思录》好看。四子，六经之阶梯；《近思录》，四子之阶梯。(《语类》卷第一百五)

文中“四子”即四书，六经即五经加上《乐经》，《近思录》则为朱熹与吕祖谦所共撰。朱熹当然不会认为《近思录》比四书重要，而《近思录》之为四书之阶梯，与四书之为五经之阶梯同类。先读四书后读五经的过程，乃是由阶而上的递进过程，在这过程中五经高于四书，是显而易见的。再说，朱熹主张先治小学，后读《大学》，这当然不是说“小学”比“大学”重要，而是说“小学”为“大学”之阶梯，“大学”在“小学”之上。

由于四书只是五经的阶梯，四书学可隶属于经学。四书原本是五经的传、说、记之类，为经书的附属性作品。宋儒之主张先读四书，只是经学当中的一派意见。朱熹之后学者多以为四书高于五经，实在是关于朱子学的一种误解。

四、从齐秦儒学与楚鲁儒学之分流看今古文经学的起源

过去，学者追溯今古文经学之争的起因，多归因于秦代的焚书。如此归纳固然是可以成立的，然而若是再向上追溯，可看出如此的学派分歧乃是根植于地域文化的差异。学者都知道，汉代经学可分齐学、鲁学、古文经学三个派系，如《春秋》公羊、谷梁、左氏三家之分立，即是齐、鲁、古三派分歧的缩影。在这当中，鲁学与古文经学常有合流的态势，如鲁学《春秋》谷梁家的大师，多为古文左氏家的支持者，谷梁家之尹更始、刘向等人，甚至直接促成了古文经学之诞生。东汉经学辩论往往是以齐学为一方，以鲁学及古文经学为另一方，如何休、郑玄的辩论即是如此。若是从地域分歧的角度追溯其学术渊源，可看出今古文经学争论乃是根植于齐地儒学与鲁地儒学的差别。进一步说，战国

时代的齐鲁两地儒者不是独立的，秦人是齐人的盟友，鲁地儒学则为楚人所膺服。在战国晚期，秦灭周王朝，楚灭鲁国，形成齐秦儒学与楚鲁儒学对峙的局面。此一局面即是今古文经学之争的起源。

据《史记·周本纪》、《秦本纪》、《鲁世家》及《六国年表》所载，在公元前256年，秦灭西周，取周九鼎，周王赧去世，此事标志着周王朝之灭亡，史家素以周王赧为周朝之末代天子。与此约略同时，楚国灭鲁，其年或说为王赧去世之年，或说为此年之次年。列国之中，唯鲁行天子礼乐，与周朝之文化联系最为密切。周、鲁竟同时而灭，不能不成为文化上的转折点。当然，周王室与鲁国的实力，到战国晚期已极度衰弱，其存亡不足构成当时政治、军事或经济形势的重要因素，然而应当注意的是，文化史的分期，与军事史或经济史的分期绝不可能是完全相同的。关于周、鲁灭亡的时间，在下面的第一章里还要作具体的说明，此处只想指出，此一事件的最重要的后果，不是军事或政治上的，而是文化上的。齐秦之联盟由来已久，秦灭周后，为减免其文化罪责，遂支持、吸收齐国稷下学的思想，使齐秦由政治军事之"远交"扩展为文化学术之交融，而形成齐秦儒学的系统。早期儒家对鲁国的态度，是轻视其政治而重视其文化统绪。楚人灭鲁后，若是自居蛮夷而奉鲁学为正宗，自然会得到鲁儒的拥戴，而形成楚鲁儒学的系统。过去，偶有学者声称经学有"楚学"，其目光虽敏锐而结论却不确实，实际上战国晚期的楚学即为鲁学，亦为楚鲁儒学，其与齐秦儒学的对峙，对汉代经学有极大的影响。当然，本文不能仅限于如此的泛泛而论，还要作具体的说明。

据《史记·楚世家》，在楚武王三十五年（公元前706年），楚人还声称："我蛮夷也。"而在楚昭王即位之年（公元前516年），周王子朝率大批贵族，"奉周之典籍以奔楚"（《左传》昭公二十六年），对楚国文化当有影响。而鲁、楚两国的关系一直是较为融洽的。据《左传》的记载，在鲁僖公二十一年（公元前639年），鲁与楚、陈、蔡等国会盟。鲁僖公二十六年（公元前634年），鲁君使公子遂"如楚乞师"，以对抗齐国。次年，楚国率陈、蔡、郑、许诸军伐宋，鲁于此时与楚、陈等国会盟。鲁宣公十八年（公元前591年），鲁君遣使"如楚乞师，欲以伐齐"，因"楚庄王卒，楚师不出"，才"用晋师"。在这之后，楚、鲁一度发生冲突，结果是鲁国屈服，鲁成公与楚、齐、秦、宋诸国会盟。鲁成公四年（公元前587年），成公"欲求成于楚而叛晋"，被

季文子劝阻。这一时期，鲁国一度依附拥有霸主地位的晋国，但很快改为在晋楚之间中立的政策。鲁襄公二十八年（公元前545年），襄公亲自入楚朝见。

在春秋晋楚争霸的时期，鲁国的处境极为窘困，如《史记·孔子世家》指出："鲁小弱，附于楚则晋怒，附于晋则楚来伐。不备于齐，齐师侵鲁。"其说齐常侵鲁，与《左传》相合。鲁国面临的主要威胁，来自邻近而强大的齐国。而晋楚与鲁的关系，则较复杂。《左传》成公四年记载，当时成公"如晋，晋侯见公，不敬"，成公"欲求成于楚而叛晋"。有人劝阻此举，称："楚虽大，非吾族也，其肯字我乎？"细玩此语，可知鲁人视晋为同姓，却不受晋国的尊重，盖晋人之文化优越感并不逊于鲁人。鲁人知楚为异族，却常"求成"、"乞师"，盖鲁人之文化优越感在自居蛮夷的楚人面前却可以维持。大概正是由于楚人对鲁国礼乐的尊重，楚国灭鲁之后并未遭到激烈的反抗。陈胜建立"张楚"时，孔子后人及后学者"负孔子礼器往委质为臣"，终与陈胜"俱死"（《史记·儒林列传序》）。项羽亦得鲁人支持，《史记·项羽本纪》说："项王已死，楚地皆降汉，独鲁不下。"鲁人对楚王如此忠顺，竟似忘记了祖国的灭亡乃是由于楚人。推测战国末期至秦末的楚鲁关系，在政治军事方面鲁人无疑是臣服于楚，在文化方面则是楚人信从于鲁，故而楚国儒学竟归宗于鲁学。

齐秦文化之合流，亦是不争的事实。秦昭王的远交近攻，即远交于齐，近攻三晋。齐湣王时，乐毅率燕、赵、魏、楚诸国之师伐齐，成为齐国史上的大劫难。《史记》各篇对此事说法不一，《田完世家》及《燕世家》列举伐齐诸国，其中包括秦国。而《乐毅列传》的记载却不同：

> 乐毅于是并护赵、楚、韩、魏、燕之兵以伐齐，破之济西。诸侯兵罢归，而燕军乐毅独追，至于临淄。

关于这次战争，《乐毅列传》记载最详，却未提到秦国之参与。《六国年表》记载此役仅两句：

> 五国共击湣王，王走莒。

其称“五国”，极其明确，包括燕、赵、魏、韩、楚，不包括秦国。另外，太史公记述战国历史多依据《秦记》，故《史记》书中《秦本纪》较之六国《世家》更为详密，而《秦本纪》未载秦国参与伐齐之事。如此种种，证明讨伐齐湣王的列国只有五国，不是六国。秦齐的关系未因这次战争而受到破坏。在这次战争以后，齐国对诸国抗秦之举一概不支持。《史记·田完世家》说：

> 始，君王后贤，事秦谨，与诸侯信，齐亦东边海上，秦日夜攻三晋、燕、楚，五国各自救于秦，以故王建立四十余年不受兵。

此处的“君王后”，乃是齐王建之母，齐襄王法章的王后，为莒城太史敫之女。《田完世家》说：“湣王之遇杀，其子法章变名姓为莒太史敫家庸。太史敫女奇法章状貌，以为非恒人，怜而常窃衣食之，而与私通焉。”可见君王后曾亲历齐湣王败亡的战乱，一度生活于楚将淖齿的占领之下。她在成为齐襄王的王后时，仍处于莒城，或在燕军的围困之中。这样过了五年，才被田单迎回首都。她在主政的数十年间，一定不会忘记五国军队的残酷，更不会原谅杀害湣王的楚人。而对于唯一没有参与此役的秦国，君王后理应怀有善意。那么，她的外交政策必然是“事秦谨”，任由秦国“日夜攻三晋、燕、楚”。《田完世家》说：

> 君王后死，后胜相齐，多受秦间金，多使宾客入秦，秦又多予金，客皆为反间，劝王去从朝秦，不修攻战之备，不助五国攻秦，秦以故得灭五国。

太史公称赞君王后而训斥齐王建，是不合逻辑的，齐王建之“入朝秦”，正是君王后“事秦谨”之延续。齐王建“不助五国攻秦”，亦是君王后导致齐国“四十余年不受兵”的政策的延续。五国破齐之举，正是齐秦结盟之由。当然，齐国终为秦国所灭，但秦始皇的文化政策却是融合齐学与秦学。《史记·封禅书》记载，秦始皇曾礼祠齐国的“八神”，尊重“天齐”之说。邹衍之五德终始说，“及秦帝而齐人奏之，故始皇采用之”。《封禅书》又载，秦始皇筹划举行封禅大典，“于是征从齐鲁之儒生博士七十人，至乎泰山下”。此“齐鲁之儒生博士七十人”似正是齐国稷下先生之七十余人，稷下先生以齐人居多，或有鲁

人在内，故称“齐鲁之儒生博士”。汉初博士有七十余人，亦是稷下学制的延续。由此而论，周王赧去世之后齐秦文化的合流，如同鲁楚文化之融合，都是确然的史实。

本文仅论齐秦楚鲁之文化变迁，未提三晋，是由于战国晚期三晋国势衰弱，陷于危境，已无暇顾及学术。据《史记·秦本纪》及赵、魏、韩之《世家》，在周王赧去世及周王朝“九鼎入秦”之后，“韩王入朝，魏委国听令”（《秦本纪》）。在秦庄襄王年间，有魏将信陵君率五国军队击败秦军的事，但这只是政治、军事上的变故，在文化上实难改变三晋的颓势。三晋此时游移于“帝秦”与“义不帝秦”之间，在学术文化上实已失去主动性或竞争精神，当时唯有秦楚两国呈全面上升的态势。《史记·王翦列传》的记载或有助于说明当时楚国的势力：于是始皇问李信：“吾欲攻取荆，于将军度用几何人而足？”李信曰：“不过用二十万人。”始皇问王翦，王翦曰：“非六十万人不可。”此处关于攻楚所需兵力的分歧，是极有兴味的。从李信“不过用二十万人”的意见来看，他好像倾向于低估楚国的力量，然而《太平御览》卷四三七引严尤《三将论》记载：“秦王曰：‘齐楚何先？’李信曰：‘楚地广，齐地狭，楚人勇，齐人怯。请先从事于易。’”可见至战国之末，楚之国力已远胜于东方大国之齐国，而李信其人对楚国的强大，似亦有相当的认识。秦楚战事的进程，表明李信“不过用二十万人”的意见仍是低估了楚军，王翦“非用六十万人不可”的意见才是切合实际的。学者多以为楚国在失去鄢、郢、邓、巫、江南之后，国力大损，其实这一看法是不成立的。试想白起拔郢之际，秦军仅数万人[①]，而与白起齐名的王翦攻楚时，却需用六十万人，则战国末期楚国的势力应远超过当今学界的估计。《史记·春申君列传》提到楚国灭鲁之事，说：“当是时，楚复强。”此一“复强”之说完全是可信的，楚国虽失去鄢、郢、巫、江南诸地，却又攻取鲁国，并一度收复失地，国力应非燕齐三晋可比。《战国策·秦策四》引顿弱评说天下形势：

> 天下未尝无事也，非从即横。横成，即秦帝；从成，即楚王。

此语是对秦王政而说，可见战国末期的政治军事形势表现为秦楚对

① 关于白起拔郢时秦军兵力的记载，见于《史记·范雎蔡泽列传》与《平原君列传》。

峙。由于秦与齐合，楚与鲁合，在学术文化上便一定会出现齐秦文化与鲁楚文化相争衡的格局。

汉初经学的特征，是齐学格外兴盛。统计西汉前期的经学宗师。如《诗》之辕固生，《书》之伏生、张生、欧阳和伯、倪宽，《礼》之叔孙通，《易》之田何、王同、服生、杨何，《春秋》之胡毋生、公孙弘等，均为齐人。董仲舒虽为赵人，所治却为公羊学，公羊学为齐学。推敲齐学兴盛之由，显然与"汉承秦制"有关。上述宗师当中，至关重要的叔孙通与伏生都曾担任秦朝的博士。叔孙通所制定的汉礼，"大抵皆袭秦故"（《史记·礼书》）。公羊学代表人物董仲舒在对策中建议革除秦制，然而公羊学的另一代表人物公孙弘却曾担任过狱吏，习文法吏事，缘饰以儒术"（《汉书》本传）。若是论对后世的影响，固然属董仲舒更为突出，然而公孙弘官至丞相，对董仲舒之升迁曾有决定性作用，在当时的影响力远在仲舒之上。大体而言，汉初至武帝时的齐学若说是齐秦之学，亦不为过。

西汉中期以后，《春秋》谷梁学一度盛行，谷梁学为鲁学，其代表人物尹更始、刘向、房凤等人都曾支持《春秋》左氏学，对古文经学的萌生起过扶助的作用。而刘向之子刘歆，则是古文经学的创始人。综观西汉以后、三国以前的学术争论史，常出现一种奇特的局面，即今文《春秋》谷梁学派与古文《春秋》左氏学派联手，以对抗今文的《春秋》公羊学。东汉晚期，公羊学大师何休撰写巨著，主张"墨守"今文公羊之义，力贬今文谷梁学及古文左氏学为"膏肓"、"废疾"。郑玄则针锋相对，救治了谷、左两派的"膏肓"、"废疾"，攻破了公羊学的"墨守"。此种谷梁、左氏两派的关系或今文鲁学与古文经学两派的关系，正可由刘向、刘歆父子的关系来代表。而向、歆父子乃是楚元王的后人。谷梁学代表人物尹更始、尹咸父子为汝南人，而汝南为楚地。谷梁学另一学者翟方进亦为汝南人，而与尹更始并为谷梁学宗师的申章昌，亦为楚人。《汉书·儒林传》称《左氏春秋》传自贾谊，而贾谊为长沙王太傅，实为楚之儒宗。此种鲁学与楚文化的关系，可溯源于楚之灭鲁。秦末，鲁地儒生先支持陈胜的"张楚"，后拥护项羽的西楚，故而鲁人的谷梁学实又可归结为楚学。

经学之分为今文学与古文学两系，肇始于秦代焚书。秦代焚禁的书籍包括经书、诸子书及六国史书，而当时的政策又有烧与不烧的区别。上述诸书凡藏于民间者则烧之，凡藏于博士官者则不烧。其中博士官所

藏的未焚书籍流传到汉初，便构成了初期今文经传的系统；而民间的藏书有少数保存到汉代，渐以出土文献的面貌出现，便形成了古文经传的系统。若再进一步探究秦代博士官藏书及民间藏书的来由，会发现前者多是战国时代齐秦两国官方的收藏品，后者则是战国时代鲁楚儒家流派的收藏品。从经书传本的角度来看，也可将今古文经学之分流溯源于战国晚期齐秦儒学与鲁楚儒学的对峙，再溯源于周王朝和鲁国的灭亡。

学者多知道，西汉今文经学有齐学与鲁学之分，笔者将今古文经学分别溯源于齐、鲁，容易给人一种印象，似是将今文经学的起源当成今古文经学两派的起源了。然而，若是注意一下古文经学之晚出，便不会发生上面的误会。西汉经学的历史，乃是齐学兴盛在先，鲁学兴盛在后，古文经学的产生又在鲁学兴盛之后，古文经学之创始人，乃是深受鲁学代表人物的影响，故而西汉今文鲁学与古文经学同以战国时代鲁地儒学为渊源，当是合乎情理的。在汉代经学史上，鲁学的地位最为特殊，这一学派因立学官，在名义上归属于今文经学；而在学说主张及学派立场上，这一学派又接近于古文经学。究其实质，当是介于今古两派之间的学派。

五、今文经书系统的形成及其特征

在现今的学术史研究中，如何区分“今古文经”的问题常被归结为如何区分“今古文”的问题。所谓“今文”是指汉代的隶书，“古文”是指汉代以前的文字，学人有鉴于此，遂以为凡是用隶书抄写的经书传本都是今文经，凡是用汉代以前的文字抄写的经书传本都是古文经。然而，这样的划分标准，会造成种种的误会。睡虎地秦简的文字表明，早期的隶书在秦代以前已经出现，用这种隶书抄写的经书应当是今文经吗？马王堆帛书和银雀山汉简的文字多用隶体，字形却往往同许慎、郑玄所见的古文经一致。面对这一类的情况，似不能不承认迄今通行的“今古文经”划分标准是可商榷的。试将今古文经作一整体上的比较，会看出一个明显的差别，即古文经多是零星地、偶然地以出土文献的面貌出现，而今文经则因立于学官而构成一个经书系统。由此推敲今文经的出处，可看出它们都是产生于汉武帝元朔五年（公元前124年），由官方组织写定，从一开始就具有某种系统性。而今文经的祖本，或是秦朝博士藏本，或是出于记忆和“口说”，或是出自齐地的传

本，其渊源可归结为齐秦合流的儒学。

今文经与秦博士官的联系，可由秦始皇三十四年（公元前213年）的焚书令而得到证实，当时得到采纳且实施的李斯奏议说：

> 臣请史官非秦记皆烧之。非博士官所职，天下敢有藏《诗》、《书》、百家语者，悉诣守、尉杂烧之。有敢偶语《诗》、《书》者弃市。（见《史记·秦始皇本纪》）

意即六国史书一概烧毁，而“诗书礼乐”及诸子之书则分而为二，藏于博士官则不烧，藏于民间则烧之。其烧与不烧之理由，见于贾谊之言：“于是废先王之道，焚百家之言，以愚黔首。”（载《史记·秦始皇本纪》）原来秦朝焚烧民间私藏的六艺之书，意在愚民；保留博士官在这些方面的藏书，在于避免自愚。《史记·乐书》说：

> 秦二世尤以为娱。丞相李斯进谏曰：“放弃《诗》、《书》，极意声色，祖伊所以惧也。”

读者多疑惑李斯既为焚书之倡议者，为何又反对“放弃《诗》、《书》”？其实这一记载正好表明秦朝焚禁六艺之书，只为愚民，故对官方所藏则不烧不禁。后来项羽入关，焚秦宫室，火三月不灭，使秦博士官所藏六艺之书亦遭浩劫。

在汉惠帝除挟书律之后，经书陆续出现，至汉武帝时构成了今文经书的系统。其所以成为系统，与武帝初期五经博士的设置有关。《史记·儒林列传序》一一举出今文五经的宗师：

> 及今上即位，赵绾、王臧之属明儒学，而上亦乡之，于是招方正、贤良、文学之士。自是之后，言《诗》于鲁则申培公，于齐则辕固生，于燕则韩太傅。言《尚书》自济南伏生，言《礼》自鲁高堂生。言《易》自菑川田生。言《春秋》于齐鲁自胡毋生，于赵自董仲舒。

由此经学宗师的系统可推测其经书的传本。鲁齐韩三家《诗经》，大概都是出自“口说”，而无祖本。《汉书·艺文志》说：“……凡三百

五篇，遭秦而全者，以其讽诵，不独在竹帛故也。”即指出秦以后的《诗经》传本乃是出自记忆。《尚书》大师伏生曾为秦朝博士，今文《尚书》的祖本似有可能是秦博士官藏本。然而《史记·儒林列传》说：“秦时焚书，伏生壁藏之。其后兵大起，流亡，汉定，伏生求其书，亡数十篇，独得二十九篇，即以教于齐鲁之间。”秦代焚书令规定博士官所职的《诗》、《书》不烧，伏生《尚书》若为当时之官本，似无“壁藏”之必要，故“壁藏”二字显示出这部《尚书》亦有可能是齐国古文本。而伏生“求其书”之后，“教于齐鲁之间”，其“壁藏”之地似非咸阳，而为齐国济南，这也表明伏生《尚书》有可能是齐国文本。总而言之，伏生《尚书》之为秦博士官藏本和齐国古文本的可能性，都难以排除，尚难论定。

言《礼》之高堂生，为汉武帝时人，如《史记·儒林列传》称：“于今独有《士礼》，高堂生能言之。”就证明高堂生乃是活动于“今”或汉武帝时期。《史记》举出的《礼》学大师，以善于容礼的徐生为最早，而《礼经》祖本之出于徐生，亦无实据。实际上，汉初礼学宗师本为叔孙通，叔孙通是齐人，又担任过秦朝博士，假如西汉今文《礼经》祖本由他传下，则亦难论定此一祖本究竟是秦代官本还是齐国古本。附带指出，《礼经》文本的问题与《礼》学派系的问题不可混淆，不论今文《礼经》祖本来源于齐抑或秦，都不妨碍我们将西汉《礼》学归结为鲁学，因为《史记》所举的徐生、高堂生、萧奋及《汉书》所补记的孟卿等人，都是原籍在鲁的礼学家。

秦代焚书时未焚《周易》，《周易》由秦代流传到汉代而未受任何限制。而根据“汉承秦制”的情况，以及《汉书·百官公卿表序》的记载，西汉的博士制度乃是承秦，故而很难排除一种可能，即西汉《周易》博士之本经乃是来源于秦代博士官藏本。然而汉代官方《周易》都是以田何传本为渊源，田何为齐人，在秦以前已是《周易》学者，在秦以后又徙入关中，则田何所传《周易》之为齐地古本的可能性，亦难排除。这就是说，今文《周易》的祖本究竟是秦代官本还是齐地古本，也是难以论定的。

《春秋》本为鲁史，而按秦代焚书令，不论是否为博士官所职，“史官非秦记皆烧之”，可见焚书之后，秦朝博士官藏已不包括《春秋》在内，汉代今文《春秋》之来于秦朝博士官藏本的可能性，是微乎其微的。公羊学既号称齐学，则今文《公羊春秋》或出于齐；谷梁学既

号称鲁学，则今文《谷梁春秋》或出于鲁。不过这只是论其大概，传本问题与学派问题原不必混同，对《春秋》之祖本情况尚有待于深考。《论语》、《孝经》不在五经之列，此处暂可不论。

大致上看，今文五经的祖本，或是秦朝博士官藏本，或是齐地古文本，或是出于"口说"，仅极少数有可能是鲁地古文本。今文经书系统之学术渊源，可归宗于齐秦合流的儒学。其学术渊源既可划一，其产生时间、编写宗旨等便也有可能论定。

关于今文五经传本系统的产生时间，可由汉武帝元朔五年诏文来推断。《汉书·武帝纪》载元朔五年诏云：

> 盖闻导民以礼，风之以乐。今礼坏乐崩，朕甚闵焉。故详延天下方闻之士，咸荐诸朝。其令礼官劝学，讲议洽闻，举遗兴礼，以为天下先。太常其议予博士弟子，崇乡党之化，以厉贤材焉。

而《汉书·艺文志》的一节文字与此有关：

> 迄孝武世，书缺简脱，礼坏乐崩，圣上喟然而称曰："朕甚闵焉！"于是建藏书之策，置写书之官，下及诸子传说，皆充秘府。

汉武帝诏文所说"令礼官劝学"、"举遗兴礼"，其意义之一即在于补救"书缺简脱"的缺憾。而"建藏书之策，置写书之官"，便是具体的补救措施。应当注意的是，《汉书·武帝纪》所载元朔五年诏文乃是节引，《艺文志》所称"朕甚闵焉"，亦见于元朔五年诏，可见《艺文志》所记"藏书"、"写书"之事，有可能就是以元朔五年诏为据。刘歆《移书让太常博士》正好也指出：

> 故诏书称曰："礼坏乐崩，书缺简脱，朕甚闵焉！"

其诏书内容与元朔五年诏大体一致，而可由此补订《武帝纪》诏文之脱字。《武帝纪》元朔五年诏所称"今礼坏乐崩，朕甚闵焉"，可据刘歆移书而补写完整："今礼坏乐崩，书缺简脱，朕甚闵焉！"元朔五年武帝所感忧患的，抽象说来是"礼坏乐崩"，具体说来是"书缺简脱"，可见"置写书之官"一定是当时的举措。

当时“写书之官”究竟负责抄写哪些书呢？从《汉志》“下及诸子传说，皆充秘府”两句来看，写书之官的职责乃是抄写五经及诸子传说之类。而《汉书·楚元王传》所载刘歆《移书让太常博士》就此有详细的说明：

> 汉兴，去圣帝明王遐远，仲尼之道又绝，法度无所因袭。时独有一叔孙通略定礼仪，天下惟有《易》卜，未有它书。至孝惠之世，乃除挟书之律，然公卿大臣绛、灌之属咸介胄武夫，莫以为意。至孝文皇帝，始使掌故朝错从伏生受《尚书》，《尚书》初出于屋壁，朽折散绝，今其书见在，时师传读而已。《诗》始萌芽。天下众书往往颇出，皆诸子传说，犹广立于学官，为置博士。在汉朝之儒，惟贾生而已。至孝武皇帝，然后邹、鲁、梁、赵颇有《诗》、《礼》、《春秋》，先师皆起于建元之间。当此之时，一人不能独尽其经，或为《雅》，或为《颂》，相合而成。《泰誓》后得，博士集而读之。故诏书称曰："礼坏乐崩，书缺简脱，朕甚闵焉！"时汉兴已七八十年，离于全经，固已远矣。

刘歆在历史上有造伪之嫌，但他的这篇议论却处处与其他史料吻合，例如说汉初“惟有《易》卜”，正合秦代焚书而不焚卜筮之书的史实；刘歆说汉惠帝“除挟书之律”，而《汉书·惠帝纪》恰有“除挟书律”的记载；刘歆说汉文帝时期“《诗》始萌芽”，而《史》、《汉》所记《诗经》先师申公及辕固生等都活动于文帝以后；刘歆说文帝时“诸子传说”立于学官，而赵岐《孟子题辞》也有文帝设置“传记博士”的记录。刘歆这篇责让太常博士的文章，是公开的辩论性著作，所举史实若与当时官方文献不合，必陷窘境，而《楚元王传》所举此文的效果，不过是“诸儒皆怨恨”，龚胜“以歆移书上疏深自罪责，愿乞骸骨罢”，大司空师丹则“奏歆改乱旧章，非毁先帝所立”。看来当时的官方学者不过是反对刘歆的结论，并未否认刘歆所举史实的真确性。那么，我们可以相信刘歆说，确认在汉武帝时始有五经的“先师”，五经的诸多残本始“相合而成”。对照武帝元朔五年诏文及《汉书·艺文志》，更可知道五经文本在元朔五年还是“书缺简脱”，汉武帝对这局面表示：“朕甚闵焉！”于是设置了抄写书籍的官员，职责是抄写五经及诸子传记之类，制造出令时人满意的五经写本。可以肯定，

“置写书之官”乃是事因，“邹、鲁、梁、赵颇有《诗》、《礼》、《春秋》”乃是结果。也就是说，最早的、有系统的今文五经标准写本在汉武帝元朔五年（公元前一二四年）才产生，是“写书之官”主持下的工作成果。

试看元朔五年以前的隶书文献，用字往往与今文经不同。如马王堆帛书和银雀山汉简多用隶体，写于汉初，用字往往与许慎、郑玄等人所说的古文一致。例如《周礼·小宗伯》郑注引郑司农说：“古文《春秋经》‘公即位’为‘公即立’。”而“位”字在马王堆帛书和银雀山汉简均作“立”，与古文经一致。《玉篇》指出今文“其”字在古文经写为“亓”，而“其”在马王堆帛书和银雀山汉简均写为“亓”，与古文经一致。《说文》指出“冬”为古文“终”，而马王堆帛书和银雀山汉简当中“终”字均写为“冬”，与古文经一致。又据《说文》，今文“德”字的古文为“悳”，而银雀山汉简当中“德”字正好也写为“悳”，与古文经一致。郭忠恕《汗简》卷五指出“焉”字的古文作“安”，而马王堆帛书当中此字或作“焉”，或作“安”。《仪礼·觐礼》郑注云：“古文‘尚’作‘上’。”而马王堆帛书《老子》“不尚贤”写为“不上贤”，“吉事尚左，凶事尚右”写为“吉事上左，凶事上右”，与古文经的用字一致。《汉书·司马相如传》颜注云：“嗛，古谦字。”而马王堆帛书《易经》和《易传》当中谦卦之“谦”均写为“嗛”，与古文经一致。《仪礼·士相见礼》郑玄注：“今文父为甫。”而通行本《老子》“以阅众甫”一句在马王堆帛书乙本写为“以顺众父”，与古文经用字一致。马王堆帛书和银雀山汉简也有今文之例，如帛书《易经》，“率”作“帅”，“眚”作“省”，都与今文经相同。简、帛用字或同于今文，或同于古文，这种混乱的情况当然是因简、帛抄于汉初所致。汉初已是今文的时代，而今文经的系统却还没有形成，当时的抄本自然要介于今文经和古文经之间了。看来区分今文经和古文经，还不能简单地以经书文字是否用隶体这一点为依据。

进一步说，所谓“古文经”也未必全用六国文字抄写，对古文经和古文两个概念也有必要加以区分。汉儒为了传授的方便，往往要将古文经改写为隶书本，这种改写的工作就是后人所谓的“今读”或“隶定”。《史记·儒林列传》说：

孔氏有《古文尚书》，而安国以今文读之，因以起其家。《逸

书》得十余篇，盖《尚书》滋多于是矣。

这是古文经“今读”的典型例证。为与今文经相区别，古文经在“今读”之后不称“今文”，而称“今书”。如《周礼》郑注多次提到“故书”，似与“今书”相对待。徐复观先生见到郑玄仅称“故书”，不称“古文”，遂推断《周礼》并无古文字本。金春峰先生也着眼于“故书”之称，建言《周礼》非今文，亦非古文。两位先生实际上都已注意到古文经有“今读”或“隶定”的问题，但由于未将今文经的产生时间考定为汉武帝元朔五年，故而不得不在“故书”的问题上作出复杂的解说。如金春峰先生根据汉初及秦代简帛都用隶书抄写的情况，指出“仅仅用是否是隶书，无法把今、古文区分开来”，遂推断《周官》“故书”作于秦、汉之际，文字介于今、古文之间。现在既已说明今文经的系统在汉武帝元朔五年才抄写成书，则秦代及汉初文献多用隶体的问题已获圆满的解决，对“故书”的解释便可趋于简单。汉代学者常常以“古”、“故”两字通用，如《礼记·曲礼疏》引许慎《五经异义》提到“故《春秋左氏》”，《服问疏》引《五经异义》“故《春秋左氏说》”，并且与“今《春秋公羊》”对举，可见“故”即“古”，“故书”即“古书”。《周礼·太宰》“嫔贡”郑注之贾疏云：

> 言故书者，郑注《周礼》时有数本，刘向未校之前，或在山岩石室有古文，考校后为今文，古今不同。

阮元《校勘记序》则说：

> 其云故书者，谓初献于秘府所藏之本也。其民间传写不同者则为今书。

贾公彦以为“今书”乃是刘向校书的产物，阮元以为“今书”是民间的抄本，二说略有不同。但在一点上，两者是一致的，即以为“故书”是古文《周官》的原本，“今书”是古文《周官》的隶定本。对这“古书”、“今书”的区分，可视为古文经今读之后的通例。由于是在古文经的范围之内区分今、古，因而称之为“今书”而不称“今文”。

大致上说，古文经可能有“今书”或今文抄本，今文经亦可能有“古书”或古文祖本。例如汉代著名的今文《尚书》传自伏生，而在秦代焚书而不焚博士藏书的背景下，伏生屋壁所藏的《尚书》二十八篇有可能是用战国末期的古文抄写的，只是在传授过程中，这古文写本才隶写成今文本，逐渐形成了今文《尚书》。这些情况表明，若是只注重于文本是用今文还是古文抄写，不足以鉴定其为今文经抑或古文经；或是着眼于祖本是否为古文，亦不足以鉴别其为今文经抑或古文经。惟着眼于抄本的时间才能做到准确的鉴别：所谓今文经仅限于汉武帝元朔五年（公元前一二四年）组织抄写的经书今文写本以及在此之后衍生的今文写本。在元朔五年以前的经书今文写本则很复杂，或属“今读”的古文经，或为今文经的来源，或介于今、古文经之间。今文经学在汉武帝时有五经七家，其中的每一家都有其独特的经书传本。当然，今文经学亦有不立学官的流派，如庆氏礼学即为此例，但这样的流派究竟有没有独特的经书传本，尚是有争议的问题。大致上说，东汉官方五经的传本，包括下面的十四种：

《诗》：鲁、齐、韩三家传本。
《书》：欧阳氏、大、小夏侯氏三家传本。
《礼》：大、小戴氏二家传本。
《易》：施氏、孟氏、梁丘氏、京氏四家传本。
《春秋》：公羊、谷梁二家传本。

古文经的支持者往往指责今文经学之繁言碎义，不能贯通，如刘歆《移书让太常博士》称官方今文学者“罢老且不能究其一艺”；因袭刘歆的《汉书·艺文志》称今文学者“幼童而守一艺，白首而后能言”，都以为今文家对五经不能贯通，与古文经学家多为通人的情况似为相反。其实，刘歆、班固所说，只是切中了汉宣帝以后今文家的弊病，与汉宣帝以前的今文经学之态势大相径庭。《汉书·眭两夏侯京翼李传》说：“自董仲舒、韩婴死后，武帝得始昌，甚重之。”可见董、韩等三人几可代表武帝时期全部的官方经学。据《汉书》诸人传中所载，夏侯始昌“通五经”，其弟子后苍“亦通《诗》、《礼》”；韩婴兼传授《诗》与《易》，其后人韩生也以兼通《诗》、《易》著称；董仲舒仅以传授《春秋》称显，然而他的《春秋繁露》遍引群经，引《诗》近三

十次，引《书》十余次，引《论语》二十余次，其《春秋》公羊学实为沟通五经的学说体系。董、韩、夏侯三人都是今文齐学一派的大师，而鲁学一派亦不乏通人，如申公兼传授《鲁诗》与《谷梁春秋》，又助武帝兴立明堂。大致上看，今文经在初次写定时已具有体系性，正因为有体系性，才会成为汉武帝“持一统”的依据。

六、古文经之出处及其书写时间下限

今文经书其所以有某种系统性，是由于立于学官而为汉帝“持一统”的依据。古文经书则相反，这些经书或为官方隶定本所遗漏，或为独立著作而与官方今文经书全无关联。有些古文经是出土的文物，有些是民间的私藏品，这些经书都是偶然地出现，其各部分的篇帙与文字内容都是杂乱无章，有待整理。早期的古文经学家不像今文家那样关心微言大义，而往往像是出土文献整理者或文字学者，即使偶有哲学建树，亦不像今文经学那样整齐划一。在早期的今古文经学争论中，今文家处于有利的地位，他们纷纷批评古文经书没有师承，没有师法和家法，授受之源流不明。而到晚近的时代，今文家对古文经之来源也要加以怀疑，或称之为战国之书，或称之为伪经。而为古文经辩护的学者，则动辄将古文经之起源上溯到孔子，甚至上溯到周公。笔者以为，古文经确为先秦典籍，西汉人关于古文经出于孔壁及河间献王的说法大体可信。不过也应当指出，古文经的书写时间未必很早，其下限应在秦始皇焚书之时。

且先看汉代文献关于古文经出处的不同记载。刘歆《移让太常博士书》说：

> 及鲁恭王坏孔子宅，欲以为宫，而得古文于坏壁之中，《逸礼》有三十九，《书》十六篇。天汉之后，孔安国献之，遭巫蛊仓卒之难，未及施行。及《春秋》左氏丘明所修，皆古文旧书，多者二十余通，臧于秘府，伏而未发。

《汉书·艺文志》说：

> 武帝末，鲁共王坏孔子宅，欲以广其宫，而得古文《尚书》

及《礼记》、《论语》、《孝经》凡数十篇，皆古字也。共王往入其宅，闻鼓琴瑟钟磬之音，于是惧，乃止不坏。孔安国者，孔子后也，悉得其书，以考二十九篇，得多十六篇。安国献之，遭巫蛊事，未列于学官。

《汉书·艺文志》乃是依据刘歆《七略》删节而成，可见上述两节关于鲁恭王发现古文经的记载，都是出自刘歆。刘歆《移让太常博士书》只提经书，故只列举《逸礼》三十九篇及古文《尚书》多出的十六篇；《汉书·艺文志》兼言经传，故举出古文《尚书》、《礼记》、《论语》、《孝经》。分析其中的差别，除详略不同以外，不过在于"记"字的有无而已。《移让太常博士书》称鲁恭王所得礼书为古文《礼经》多于今文《礼经》的部分，即所谓《逸礼》；而《汉书·艺文志》则不称《逸礼》，而称《礼记》。对这差别可有两种解释，其一，这里的"记"字可能是衍文，删去"记"字之后，《汉书·艺文志》的记载就与刘歆完全一致了；其二，《汉书·艺文志》所说的《礼记》或为《礼》和《记》，或为"《礼》、《礼记》"，后代传写者误脱一"礼"字，而成《礼》、《记》。不论我们选择哪一种解释，都应看到刘歆、班固所记的鲁恭王所得书，乃是以古文《尚书》和《逸礼》为主。至于《礼记》，即使应包括在内，也一定是数量很少的残本。下文将说明《礼记》主要是传自河间献王，与鲁恭王的关系并不大。

另有一件事也必须解释，即《汉书·艺文志》所著录的《礼古经》五十六卷，揆其义，当是每卷为一篇，因而有十七篇与今文经相同，多出的三十九篇即《移让太常博士书》所说的《逸礼》三十九篇。由此而论，鲁恭王所坏孔壁当为古文《礼经》或《礼古经》的主要出处。而《汉书·艺文志》的《六艺略》礼篇小叙却又说：

《礼古经》者，出于鲁淹中及孔氏，与十七篇文相似，多三十九篇。

此说原出于刘歆《七略》却未提鲁恭王，而称"鲁淹中及孔氏"，颇令学者疑惑。其实这里所说的"淹中"即"奄中"，即古奄国故地。《括地志》佚文说，古奄国在曲阜县奄里，亦即曲阜县奄中，这应当就是鲁恭王所坏孔壁的所在地。《汉书·艺文志》的原文应当是"鲁淹中

孔氏"，"及"字为衍文。这种在地名与人名之间误增"及"字的情况在古书当中绝非罕见，如《隋书·经籍志》提到"缑氏及杜子春"，亦误增"及"字，原义应当是指两汉之交的河南郡缑氏县人杜子春，传写者竟将县名缑氏误当作人名而与杜氏并列了。由于"鲁淹中孔氏"即鲁恭王古经来由，故而《移让太常博士书》与《汉书·艺文志》关于古经出处的记载可说是完全相同的。当然，这里还有一些疑点，《史记·孔子世家》说孔子生于鲁国昌平乡陬邑，司马贞《索隐》说："孔子居鲁之邹邑昌平乡之阙里也。"这地名与奄中关系如何，尚待研究，而研究的结果不外几种：第一，"奄中孔氏"即孔氏家族，"奄中"为孔子旧居所在之处；第二，"奄中"非孔子旧宅所在，却是孔子后人所居的地点；第三，"奄中"与先秦孔氏家族无直接关联，它不过是孔安国的住宅所在地，或孔安国家族所在地。不论作何理解，都不妨碍上述结论的成立，即《汉书·艺文志》称"《礼古经》者，出于鲁淹中孔氏"，与刘歆所说的鲁恭王得《逸礼》而孔安国"献之"，乃是同一件事。

《说文解字后叙》也提到鲁恭王发现古经的事：

> 鲁恭王坏孔子宅，而得《礼记》、《尚书》、《春秋》、《论语》、《孝经》，又北平侯张苍献《春秋左氏传》。

所称"礼记"或衍"记"字，或脱"礼"字，或为《礼》与《记》，与上述《汉书·艺文志》引文略同。考虑到这一层，便可知道《说文后叙》较之刘歆，只多提到《春秋》一种。其所以多提，当是由于误读《移让太常博士书》的下述文字：

> 及《春秋》左氏丘明所修，皆古文旧书，多者二十余通，臧于秘府，伏而未发。

《说文后叙》的作者定是以为此节与"鲁恭王坏孔子宅"一节必须连读，视为一事，故而以为鲁恭王所得古书应包括《春秋》左氏传本。其实刘歆在陈述鲁恭王得书、孔安国献书的过程之后，再述《春秋》左氏传本如何"臧于秘府"，明明是讲两个过程，《左氏春秋》之臧于秘府，与《书》、《礼》之得于孔壁，出处完全不同。但由于刘歆的语

气含混，《说文后叙》遂将《左氏春秋》补入鲁恭王所得书的系列，又在下文加上张苍献《左传》的传说。辨明这一记载与刘歆异同之由，就可知道刘歆、班固、许冲三说从表面上看虽有出入，实际上却是一脉相承的。

关于古文经传的来由，《汉书·景十三王传》还有一节著名的记述：

> 河间献王德以孝景前二年立，修学好古，实事求是。从民得善书，必为好写与之，留其真，加金帛赐以招之。由是四方道术之人不远千里，或有先祖旧书，多奉以奏献王者，故得书多，与汉朝等。是时淮南王安亦好书，所招致率多浮辩。献王所得书皆古文先秦旧书，《周官》、《尚书》、《礼》、《礼记》、《孟子》、《老子》之属，皆经传说记，七十子之徒所论。其学举六艺，立《毛氏诗》、《左氏春秋》博士。修礼乐，被服儒术，造次必于儒者。山东诸儒多从而游。

献王所得的"古文先秦旧书"，显然以《周官》、《毛诗》和《左氏春秋》最具特色。这三种书是鲁恭王所得书未包括的，而且《毛诗》和《左氏春秋》在河间王国还设置了博士。献王所得的《礼记》数量很多，如《汉书·礼乐志》记载：

> 河间献王采礼乐古事，稍稍增辑，至五百余篇。

河间献王的编撰工作只是"稍稍增辑"，可见他所编定的《礼记》五百余篇大半是得自民间的"古文先秦旧书"。而鲁恭王得书即使包括《礼记》，也应是数量较少的残本。另外，献王所得的《尚书》、《礼经》也可能是残本，而与鲁恭王所得的《书》、《礼》或有重复，或稍有出入。在这里，应对王充《论衡·佚文》篇的一节文字稍事研讨。其文说：

> 孝武皇帝封弟为鲁恭王，恭王坏孔子宅以为宫，得佚《尚书》百篇、《礼》三百、《春秋》三十篇、《论语》二十一篇，闻弦歌之声，惧，复封涂，上言武帝。武帝遣吏发取。

恭王在汉景帝前元二年立为淮阳王，次年徙为鲁恭王，并非武帝所封。查《论衡》书中罕言河间献王，数次言及鲁恭王，似以为古文经传多数是出自鲁恭王的发现。其说“佚《尚书》百篇”，是由当时流传的百篇《书序》而作的推断。如《佚文》篇的下文说：“东海张霸通《左氏春秋》，案百篇《序》，以《左氏》训诂造作百二篇，具成奏上。成帝出秘《尚书》以考校之，无一字相应者……”《论衡·正说》篇则说：

> 至孝成皇帝时，征为《古文尚书》学，东海张霸案百篇之序，空造百两之篇，献之成帝。帝出秘百篇以校之，皆不相应，于是下霸于吏。

可见《尚书》百篇书序乃是张霸造书、王充立说的依据。扬雄《法言·问神》篇说：“或曰：《易》损其一也。虽惷，知阙如焉。至《书》之不备过半矣，而习者不知。惜乎《书序》之不如《易》也。”扬雄生于汉宣帝甘露元年（公元前五三年），在成帝去世时已四十六岁，曾在成帝年间至京师，担任给事黄门郎。他说汉成帝时已有《书序》传世，当属可信。王充在这事实的基础上稍事夸张，他见《书序》为百篇之序，遂以为汉成帝所参校的秘府藏本《尚书》亦有百篇，并推断百篇悉为鲁恭王所得。这样的推断若是出于史学家，当然是荒唐之言，但出于王充这位自居“通人”的思想家却是情有可原的。

王充提及《礼》三百篇，其中的“三”字可能是“二”字之误。古书中“二”误为“三”之例颇多，则《论衡·佚文》篇的原文很可能是“《礼》二百”。《经典释文叙录》引刘向《别录》云：“古文《（礼）记》二百四篇。”刘向所著录的篇数在古代完全可以“举成数言之”，就是《礼记》二百篇。古书中《礼经》和《礼记》都可简称为《礼》，《易经》和《易传》都可简称为《易》，则王充所举的“《礼》二百”当指《礼记》二百篇。另外，王充所举《春秋》三十篇、《论语》二十一篇，分别与《汉志》所载的《春秋左传》、《古论语》篇数相合。王充既忽视河间献王而将鲁恭王所坏孔宅当成古经主要来源，自然要将他心目中的《尚书》百篇、《礼记》二百篇、《左氏传》三十篇及《论语》二十一篇都看成是鲁恭王的收获。一旦辨明王充说法的来由，就可知道对这说法不必认真对待。且不论王充将“汉

景帝封子为鲁恭王”误作“汉武帝封弟为鲁恭王”，仅从壁藏的篇数来看已可明白王充之夸张，秦代壁藏之书多为竹简，四百五十余篇竹简的体积之巨，孔宅的墙壁如何藏得下呢？《汉志》说孔壁所藏只有数十篇，这说法才是合乎情理的。

看来，汉代文献关于古文经来源的记载多数是一脉相承的，即使有些相互抵触的说法，亦可辨明缘由。则古文经分别出于鲁恭王的坏壁和河间献王的“求书”，应是可信的。在这些古文经受到推崇之际，今文经学家极尽排斥之能事，如《汉书·楚元王传》记载，在刘歆请求建立古文经博士之后，哀帝令刘歆与五经博士辩论，诸博士“或不肯置对”。刘歆对诸博士移书责让[①]，详述古文经的来源及其流传过程，指出秦代的焚书使今文经“书缺简脱”，均非“全经”，有必要用古文经来补充。于是诸博士及官方的今文学者纷纷抵制，其中龚胜的办法是“深自罪责，愿乞骸骨罢”，师丹的反应是“奏歆改乱旧章，非毁先帝所立”。这些今文经学家为何不提出对古文经来源的怀疑呢？原因只有一个：他们都明白古文经的来源绝不是编造的。

《汉书·王莽传》记载，在新莽时期，公孙禄抨击刘歆：“颠倒五经，毁师法，令学者疑惑。”《后汉书·范升传》记载，东汉初期，今文经学家范升反对古文的《左氏春秋》及《费氏易》立学官，反对的理由是：“《左氏》不祖孔子，而出于丘明，师徒相传，又无其人，且非先帝所存，无因得立。”又说：“今《费》、《左》二学，无有本师，而多反异，先帝前世有疑于此，故《京氏》虽立，辄复见废。疑道不可由，疑事不可行。”公孙禄和范升反对古文经的理由很接近，都是针对古文各经没有传承谱系、没有专经学者这一缺陷，称其“无有本师”，“师徒相传又无其人”，毁了今文经学的“师法”，却拿不出可用来代替的古文经学“师法”。他们为何不从根本上否认古文经的可靠性，宣布鲁恭王“坏壁”、河间献王“得书”的传闻都是子虚乌有呢？原因只有一个，那就是他们都明白古文经之为先秦旧书是可靠的，古文经之出于鲁恭王、河间献王是无可置疑的。

实际上，古文经多是出土文献，而两汉经学家都生活在出土文献屡

---

① 刘歆此文载于《汉书·楚元王传》及《文选》卷四十三，《汉书》引文原无标题，《文选》依《汉书》行文，题为《移书让太常博士》，后人据晚近体例改题为《移让太常博士书》。考虑到刘歆之书原无标题，则对后起的两种标题都可以采用。

见不鲜的时代。《吕氏春秋·孟冬纪·安死》篇说：

> 自古及今，未有不亡之国也。无不亡之国者，是无不扣之墓也。以耳目所闻见，齐、荆、燕尝亡矣，宋、中山已亡矣，赵、魏、韩皆亡矣，其皆故国矣。自此以上者，亡国不可胜数，是故大墓无不扣也。

就是说，战国时的六国灭亡之后，六国的坟墓便被随便发掘。西汉距战国仅十余年，当时大量发掘旧宅古墓，会有无数的文献出土。试想今日距战国已有两千余年，仍有战国时的楚简、楚帛书以及汉初抄写的先秦文献出现，那么西汉出现数百篇“古文先秦旧书”，不是很合情理的事吗？我们现在所知道的《古文尚书》、《毛诗》、《礼古经》、《礼记》、《古论语》，都是刘歆所欣赏、东汉一些学者所推崇的。若是将那些刘歆等人所不欣赏且未藏人皇家秘府的出土文献包括在内，总数可能会更多。两汉的今文经学家面对这种情况，自然知道若是对这些“古文先秦旧书”的可靠性提出质疑，或是对恭王、献王得书的事加以怀疑，都是无意义的或不可能成功的。而强调这些古书“无有本师”、无师法，才是排斥这些古书的有效的策略。

后代学者为今文经辩护的首要理由，是说秦代博士官所藏之书未焚，因而今文经并无残缺，不需要用大量的古文经来补充。《史记·秦始皇本纪》三十四年记载：

> 丞相李斯曰：“……臣请史官非秦记皆烧之。非博士官所职，天下敢有藏《诗》、《书》、百家语者，悉诣守、尉杂烧之。有敢偶语《诗》、《书》者弃市。以古非今者族。吏见知不举者与同罪。令下三十日不烧，黥为城旦。所不去者，医药、卜筮、种树之书。若欲有学法令，以吏为师。”制曰：“可。”

这是关于秦代焚书事件的主要史料，其中“非博士官所职”一语成为争论的焦点。朱熹以为这话意味着秦代焚书“也只是教天下焚之，他朝廷依旧留得”（《朱子语类》卷一三八），元代胡三省《资治通鉴注》则指出：“项羽焚秦宫室，始并博士所藏者焚之。”于是，秦始皇下令焚烧了民间藏书、项羽烧了博士官藏书这一点，一时成为定论。时

至清末，康有为撰《新学伪经考》抨击古文经学，首篇即为《秦焚六经未尝亡缺考》，以为“七十博士之弟子当有数百，则有数百本《诗》、《书》矣”，意谓“博士官所职”的书乃为博士私藏，进而扩及博士弟子私藏，故而项羽焚秦宫室不能构成对五经之书的致命打击。然而博士所掌管的乃是官方藏书，并非私有。例如《汉书·艺文志》引《七略》述西汉官方藏书说：

> 外则有太常、太史、博士之藏，内则有延阁、广内、秘室之府。

《太平御览》卷八十八引《七略》此文则说：

> 孝武皇帝敕丞相公孙弘广开献书之路，百年之间，书积如丘山，故外则有太常、太史、博士之藏，内则有延阁、广内、秘室之府。

可证西汉博士职责有掌管皇家藏书一项。博士本为秦官，则秦代博士也有掌管皇家藏书之责。此处博士之藏与太史之藏相并列，而《太史公自序》说：“……迁为太史令，䌷史记石室金匮之书。”又说：“百年之间，天下遗文古事靡不毕集太史公。”可见太史有掌管藏书之责，秦汉博士则与此同例。秦代“博士官所职”的书不烧，只意味着官方藏书不烧，博士私人藏书则属必烧之列。如《史记·儒林列传》记载：“伏生者，济南人也，故为秦博士。……秦时焚书，伏生壁藏之。”秦代不焚的“博士官所职”若指博士个人藏书，伏生又何必“壁藏”呢！

上述李斯奏议说：“若欲有学法令，以吏为师。”裴骃《集解》引徐广说：“一无‘法令’二字。”而《史记·李斯列传》引此文云：“若有欲学者，以吏为师。”康有为等人据此论证秦朝未禁止百姓学习“诗书礼乐”，只不过规定必须“以吏为师”而已，进而论证秦朝未焚博士弟子的藏书。然而从“若有欲学法令”句中删去“法令”二字，是不合原义的，马非百《秦集史》载有李斯此议，并加案语说：

> 据上言“士则学习法令辟禁”，以有“法令”二字为是。

如此以李斯奏议的上文解释下文，可以证明秦朝只允许百姓学习“法令”，不允许学习“诗书礼乐”。因之康有为等关于秦朝不焚博士弟子藏书的论断是不能成立的。

实际上，关于秦朝不焚博士或博士弟子私人藏书的论断，只是晚近学者的猜想。而起初的情况是，秦朝焚烧一切私人藏书，只有皇家藏书可免此劫。而后来项羽焚秦宫室，火三月不灭，秦朝皇家藏书毁于一旦，秦以后的经学家便只好以出土的文献为凭据了。两汉的学者都还了解焚书的真相，都没有利用“博士官所职”一句进行发挥。汉代偶有人声称：“秦燔‘诗书’者，燔《诗经》之书也，其经不燔焉。”（见《论衡·正说》）但这说法与战国秦汉语言习惯及有关焚书的大量史料不能吻合，已被王充等人所驳斥，在历史上毫无影响。

在古文经的来源是否可靠的问题上，以及在今文经是否为秦火之余的问题上，刘歆的说法大致上经得起推敲，历代今文经学家在这些问题上所持的不信任的态度是应当放弃的。不过，我们在这些问题上支持古文家的意见，并不意味着可作出全面支持古文经学的结论。我们现在已证实的，不过是古文经传一定成于秦代以前，而今文经传确有残缺。

关于古文经抄写时间的下限，过去一些学者已指出是在秦始皇焚书令颁布之时。实际上，史书既已载明古经多是在焚书时人藏壁中，焚书令颁布的时间便理应是古经抄写时间之下限。然而近年颇有学者就此另立新说，以为秦国在吞灭六国的过程中，不断使新并入的地区秦化，因而古文的消失便应早于秦统一六国的时间，而古文经之书写时间亦可由此大为提前。今按此说其实是难以成立的，理由是焚书之前六国故地的文化风俗并无实质性的改变。据《史记·秦始皇本纪》，秦始皇二十六年（公元前221年）初并天下，规定“书同文字”。而到秦始皇三十四年（公元前213年），丞相李斯在奏议时仍指出：

> 今陛下并有天下，别白黑而定一尊，而私学乃相与非法教之。制闻令下，即各以其私学议之，入则心非，出则巷议，非主以为名，异趣以为高，率群下以造谤。（见《史记·李斯列传》）

此语表明秦始皇关于“书同文字”之类的规定遭到六国遗民的强烈反对及抵制，六国遗民仍崇尚私学，在私学传授中仍用过去的文字。李斯以此为由，建议焚禁“《诗》、《书》百家语”，得到实施。《史

记·李斯列传》记述了李斯奏议的后果：

> 始皇可其议，收去《诗》、《书》、百家之语，以愚百姓，使天下无以古非今。明法度，定律令，皆以始皇起。同文书。治离宫别馆，同遍天下。

其中“同文书”为焚书措施的后果之一，张守节《正义》解释此句说：“六国制令不同，今令同之。”此解略嫌穿凿，其实“同文书”即“书同文”。秦初规定的“书同文字”，在秦始皇二十八年琅邪刻石作“同书文字”，两句中的“字”可省略，可分别写为“书同文”和“同书文”，亦即《李斯列传》所谓的“同文书”。由此可确信，秦初规定的“书同文字”，到焚书之后才得以实现。六国古文的使用以及古文经之书写，均以焚书的时间为下限。

在古代史上，军事之占领、征服，往往不能引致文化征服。秦文化并不优于六国文化，秦人若无残酷的举措，实不能改变六国文化，使之从秦。谨以楚国为例，秦国在公元前278年已攻取了楚国鄢郢等地区，使之成为秦国的南郡，而在此之后，吕不韦奉公子异人见秦王后，竟是“楚服”！《战国策·秦策》说：

> 异人至，不韦使楚服而见。王后悦其状，高其知，“吾楚人也。”而自子之。乃变其名曰楚。

在秦军拔郢之后二十余年，秦国公子楚服而入秦宫，以取悦于自居楚人的秦王后，甚至改名为“楚”，以使这位王后感到快慰。这位公子即后来的秦庄襄王，而他在位期间一直以“楚”为名。在秦国王室尚且如此，何况是在鄢郢等地。在中国史上，服饰频繁改变，文字则较为稳定，史家亦公认改变服饰是极易发生的变化，改变文字是较深刻的变革。南郡之楚国遗民服饰既仍如其旧，其楚文字如何会秦化呢？

云梦秦简有一《秦楚月名对照表》，《表》的主人是一位驻于楚地的秦国军政官员，《表》的使用时间是在秦人拔郢之后，《表》的内容是以秦之月名为本位，对照楚之月名。其对照的背景，是拔郢之后，鄢郢的楚人仍用楚国历法，征服鄢郢的秦人则用秦国历法，由于两种历法并行，外来的秦人才有进行对照的必要。在中国史上，历法的变更十分

频繁，“书同文”的变革却不为多见。秦人在吞并楚之鄢郢以后，既不能改变楚人的历法，如何能改变楚人的文字呢？

秦所并入的楚地是如此，并入的三晋之地也应如此。六国古文之终止使用，是在焚书之后。古文经之书写时间，应以焚书令之颁布时间为下限。这就是说，古文经之出于孔壁及河间虽为史实，其撰作、书写的时间却未必很早。

古文经出处不一，卷帙浩繁，如《尚书》今文经仅二十九卷，古文经多达四十六卷，五十七篇；《礼》今文经仅十七篇，古文经多达五十六卷；《春秋》公羊、谷梁二家传文都只有十一卷，古文《左氏传》多达三十卷。其卷帙多，内容亦多，且有《周礼》、古文《礼记》等，内容与经文不能对应。在这种情况下，古文家不能不从事整合贯通的工作，因而具有“通”的特点。另外，为拒斥今文家关于古文经学无传承谱系及师法的批评，古文家亦必须构造学说体系，因而亦不能不有“通”的特点。例如，刘歆能“讲六艺传记”，旁涉诸子数术，“无所不究”；郑兴“尤好《左氏》、《周官》”，郑众兼通《左氏春秋》、《易》、《诗》；贾逵广为著述，归纳群经今古文之异同；马融、郑玄都遍注古文群经，郑玄尤通三《礼》，为古文经学之集大成者。古文家学问之“通”，正是对古文经传之难于贯通的缺点的克服。

『孔子行年六十而六十化』阐微

李英华

（一）问题的背景

《庄子·寓言篇》在《庄子》书中具有比较独特的意义。它开篇即提出“寓言十九，重言十七，卮言日出，和以天倪”，这与《庄子·天下篇》所谓“以卮言为曼衍，以重言为真，以寓言为广”颇为一致，义蕴相通。就像《天下篇》虽然认为“以天下为沉浊，不可与庄语”，但却通篇都是“庄语”一样，《寓言篇》虽然劈首提出“寓言”，但其讨论“三言”（即寓言、重言与卮言）的方式、语调都是“庄语”。特别是，《寓言篇》中有一段庄子和惠子关于孔子的对话，也是以“庄语”形式表达的。原文如下（暂不加标点）：

> 庄子谓惠子曰孔子行年六十而六十化始时所是卒而非之未知今之所谓是之非五十九非也惠子曰孔子勤志服知也庄子曰孔子谢之矣而其未之尝言孔子云夫受才乎大本复灵以生鸣而当律言而当法利义陈乎前而好恶是非直服人之口而已矣使人乃以心服而不敢蘁立定天下之定已乎已乎吾且不得及彼乎

这段对话在《寓言篇》，甚至在整部《庄子》中都占有重要地位与意义。因为，它对于后人正确理解和把握庄子的孔子观具有无与伦比的重要性；另一方面，也只有准确、深入理解庄子的孔子观，才能全面、深刻理解和把握庄子本人的思想内涵。

（二）几种观点述评

那么，应该如何理解和解释上述对话呢？前辈时贤从句读到文义的理解都有较大差异，这里首先评述三位学者具有一定权威性和代表性的看法。陈鼓应先生对上述对话作了如下标点：

> 庄子谓惠子曰："孔子行年六十而六十化，始时所是，卒而非之，未知今之所谓是之非五十九非也。"惠子曰："孔子勤志服知也。"庄子曰："孔子谢之矣，而其未之尝言。孔子云：'夫受才乎大本，复灵以生。鸣而当律，言而当法，利义陈乎前，而好恶是非直服人之口而已矣。使人乃以心服，而不敢蘁立，定天下之定。'已乎已乎！吾且不得及彼乎！"①

这个句读的关键在于"孔子云"部分。显然，陈鼓应认为，自"夫受才乎大本"至"定天下之定"这些话都是孔子所说的。但这样就产生一个问题，即前文刚说"孔子谢之矣，而其未之尝言"，也即孔子未尝说过什么话，但现在紧接着又说孔子如何如何说，岂非自相矛盾？退一步讲，即使后面的话是孔子说的，那么又该怎样理解孔子的话呢？陈鼓应是这样翻译的：孔子说："不从自然禀受才质，伏藏灵性而生，发出声音应合于韵律，发出言论当合于法度，利义陈于当前，而好恶是非的辨别不过服人之口罢了。要使人心服，而不敢违逆，确立天下的定则。"但这个译文也是有问题的、让人费解的。首先，句首所谓"不"从何说起？原文所谓"夫受才乎大本，复灵以生"本是肯定句，何来否定？细嚼译文，方知陈氏为了表达后文"服人之口"与"使人心服"之间的"对立"才在句首加上否定词"不"。但问题是，"服人之口"与"使人心服"的原意、本意一定是"对立"的吗？即使是对立的，

① 陈鼓应《庄子今注今译》，北京：中华书局1994年版，第732页。

把“不”放在句首也过于牵强、别扭了。另外，假使是对立的，那么，“口服”与“心服”的意旨何在呢？是针对什么而言的呢？它与庄子和惠子之间的整个对话又有什么内在关联呢？对话的本意和基调是谈论孔子、评论孔子，如果说中间插入孔子关于“口服”与“心服”的对立言辞，显然是背离原意、走调了。所以，陈鼓应的句读与译文都是有问题的，是不能成立的。

崔大华先生在其《庄学研究》一书中也对上述对话作了解释。他对那段原文的标点与陈鼓应的几乎完全一致：

> 庄子谓惠子曰："孔子行年六十而六十化，始时所是，卒而非之，未知今之所谓是之非五十九非也。"惠子曰："孔子勤志服知也。"庄子曰："孔子谢之矣，而其未之尝言。孔子云，'夫受才乎大本，复灵以生，鸣而当律，言而当法，利义陈乎前，而好恶是非直服人之口而已矣。使人乃以心服，而不敢蘁立，定天下之定。'已乎已乎，吾且不得及彼乎！"①

从上可见，崔氏标点与陈氏标点之间的差别只在于把“复灵以生”后面的句号改为逗号，把“已乎已乎”后面的感叹号改为逗号，因而可以暂且不计。那么，崔氏是怎样理解文义的呢？他说：“可见，在庄子心目中，孔子是个有极高德行的人，他的行为已超越小智小故而与时俱化，他不是以利义是非的外在标准，而是以出乎‘大本’的高尚人格去感化人。庄子完全诚恳地承认，孔子的道德力量是自己达不到的”（同上注）。由此看来，崔氏似乎也认为“口服”与“心服”之间是对立的，具体表现为“利义是非”（出于“外在标准”）与“高尚人格”（出自“大本”）的差别。但根据崔氏本人的句读，“大本”与“利义是非”、与“口服”之间是连贯的、肯定的；而“大本”与“心服”之间倒是有句号隔断。这样，又何以厚此薄彼，用“大本”来肯定“心服”而去否定“口服”呢？另外，如果说在庄子心目中，孔子是以“大本”的高尚人格去感化人，那么，所谓“受才乎大本”等话语就应该是由庄子本人亲口说的，是对孔子的赞叹、感叹，而不是间接“引述”孔子的话。不然，在逻辑上是难以自圆其说的。这个问题留待后

---

① 崔大华《庄学研究》，北京，人民出版社1997年版，第351页。

文作进一步的探讨。

钟泰先生认为，自"孔子云"至"吾且不得及彼乎"的句读，应当如下：

> 孔子云："夫受才乎大本，复灵以生。鸣而当律，言而当法。"利义陈乎前，而好恶是非，直服人之口而已矣。使人乃以心服而不敢蘁，立定天下之下。已乎已乎！吾且不得及彼乎！"①

对于上述句读，钟泰的解释有三个要点：其一，所谓"夫受才乎大本，复灵以生。鸣而当律，言而当法"，乃是孔子的"为学大纲"；其二，所谓"利义陈乎前，而好恶是非，直服人之口而已矣"，乃是庄子用来讽刺惠子的话；其三，所谓"使人乃以心服而不敢蘁"至"吾且不得及彼乎"，乃是"庄子叹服孔子之辞，发乎中心之诚"（同上注）。对于钟氏这三点看法，笔者只赞同其中最后一点，前两点则不敢苟同。其一，何以判定"夫受才乎大本，复灵以生。鸣而当律，言而当法"是孔子的"为学大纲"？对此，钟氏并没有给予充分的、必要的论证。这是颇为遗憾的；其二，如前所述，庄子和惠子的整段对话都是围绕孔子而各抒己见的。所以，如果说其间又掺杂着庄子对惠子的讽刺，这就脱离、违背了这段话的语境，因而是不合原意的。

（三）新的解读

由上可见，要想准确理解和把握庄子和惠子上述对话的基本内涵，一个首要前提就是要把握好对话的基本语境，即庄子和惠子都是围绕孔子而各抒己见。其中并不存在"孔子云"的情况；同样，也不存在脱离孔子议题而别有所指的话。而上述三种看法，正是在这两个地方理解错了，从而相应的标点和断句也就弄错了。所以，对于整段原文，可以重新作如下标点：

> 庄子谓惠子曰："孔子行年六十而六十化，始时所是，卒而非之，未知今之所谓是之非五十九非也。"惠子曰："孔子勤志服知

① 钟泰《庄子发微》，上海，上海古籍出版社 1988 年版，第 654—656 页。

也。”庄子曰：“孔子谢之矣，而其未之尝言。孔子云夫？受才乎大本，复灵以生。鸣而当律，言而当法。利义陈乎前，而好恶是，非直服人之口而已矣[1]，使人乃以心服而不敢蘁，立定天下之定。已乎！已乎！吾且不得及彼乎！”

这里主要解释对话中后半部分的标点及文义。第一，所谓“孔子云夫”表示一种反问。其中“夫”乃句末语气词，表示反诘[2]。意谓“孔子说过吗？”，实指孔子未曾说过，即前文所谓“其未之尝言”。第二，所谓“受才乎大本，复灵以生”，其中“才”即指人的才质、天资。“大本”即指天（自然）、天道。“灵”即灵性。整句话的意思是：从自然禀受才质，蕴含灵性而生。这是庄子的一种人性自然观。庄子推崇自然，认为自然本性就是一种理想状态、一种人性的本真状态。第三，所谓“利义陈乎前，而好恶是”，其中“好恶”指对于利义的好恶，即关于利义的辨别和抉择。“是”则表示好恶判断正确。第四，所谓“蘁”，陆德明《经典释文》：“蘁，音悟，又五各反，逆也。”《汉语大字典》也解作“违逆”之意。第五，所谓“立定天下之定”，前一个“定”作动词，表示确立、确定；后一个“定”作名词，表示法则、定则。“立定天下”之“立”与“坐定天下”之“坐”，在语法上相同，都表示动词“定”的状语，用来形容为效迅速而不费力。据此，原文可以翻译如下：

庄子对惠子说：“孔子行年六十而与时俱化，始时认为对的，终而又否定了。不知道现在所认为对的，不就是五十九时所认为不对的！”惠子说：“这是因为孔子励志用智的缘故。”庄子说：“孔子已经弃绝用智了，但他没有说出来。孔子说了吗？他从自然禀受才质，蕴含灵性而生。所发声音合于韵律，所发言论合于法度。利义摆在面前，他的所好所恶正确而恰当。这不仅使人口服，而且使人心服而不敢违逆，从而确定了天下的法则。算了吧！算了吧！我还比不上他呢！”

---

① 此句或可读作：“利义陈乎前，而好恶是非（非）直服人之口而已矣”。笔者怀疑，在“非”与“直”之间，原有一“非”字。古书脱字乃属常情，故此疑未尝不可成立，以备一说。

② “夫”在句末作语气词，还可以表示疑问，如《左传·昭公十四年》：“独义也夫？”杜预注：“以直伤义，故重疑之。”《史记·孔子世家》：“孔子曰：‘吾歌，可夫？’”参见《汉语大字典》（缩印本），成都，四川辞书出版社1993年版，第219页。

（四）进一步的阐释

若进一步考究上述对话的义蕴，可以发现：第一，所谓"孔子行年六十而六十化"，若不拘限于"六十"这字而意思，实质上，这是指孔子一生都是与时俱化，即如孔子本人所说："吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲，不逾矩。"（《论语·为政》）

第二，所谓"孔子谢之矣，而其未之尝言"，可能根据《论语·宪问》所记载的孔子与子贡的对话："子曰：'予欲无言。'子贡曰：'子如不言，则小子何述焉？'子曰：'天何言哉！四时行焉，百物生焉，天何言哉！'"这是一种天人合一的境界。这种境界已超越了惠子所说的"勤志服知"的阶段，是不能用一般语言来表达清楚的，所以孔子说"予欲无言"。庄子或许因之而说孔子"未之尝言"。

第三，所谓孔子"受才乎大本，复灵以生"，这是庄子从人性自然论出发，赞美孔子非凡的天资、禀赋。实即赞美孔子从天道、自然中禀赋自然人性。《易传·系辞》云："一阴一阳之谓道。继之者善也，成之者性也。"其间或有相通之处。

第四，所谓"鸣而当律，言而当法"，这可能是根据孔子所说"法语之言，能无从乎"（《论语·子罕》）。其中，"法语之言"即指严正而合乎原则的话。清刘宝楠《论语正义》："用正道告之，人畏义而服。"在庄子看来，孔子的言论就是"法语之言"，因此，"言而当法"。

第五，所谓"利义陈乎前，而好恶是，非直服人之口而已矣，使人乃以心服而不敢蘁"，即指孔子关于利义之辨的思想，诸如"君子喻于义，小人喻于利"、"君子怀德，小人怀土；君子怀刑，小人怀惠"（《论语·里仁》）以及由此体现出孔子的高尚品格和深厚德行，不仅使人口服，而且使人心服。这正如孟子所谓"中心悦而诚服"（《孟子·公孙丑上》）。

第六，所谓"已乎！已乎！吾且不得及彼乎"，则表明了庄子由衷叹服孔子！应该说，这一点是可以肯定的，也是值得注意的。之所以应该肯定，是由于这段对话是庄重的、严肃的对话，是发生于庄子和惠子

之间的对话，而惠子可能是庄子一生中唯一的至交，[1] 因而庄子在惠子面前流露自己对孔子的佩服之情是自然的、可信的；之所以值得注意，是因为尽管在《庄子》书中有很多地方提及、论及孔子，但常常是作为寓言的对象出现的，并非真实的孔子，因而也就不是庄子心目中的孔子形象。而惟独在《寓言篇》，庄子由衷地表达了自己对孔子的敬佩之情，所以值得特别注意。

有一种看法值得商榷。汤一介先生认为，在上述庄子和惠子之间的对话中，"庄周本意谓孔子没有一定的是非标准，……所以老在变来变去"，并且，"庄周和惠施都批评孔丘"[2]。汤先生这个看法最初见于1983年出版的《郭象与魏晋玄学》，在1999年出版的《当代学者自选文库·汤一介卷》中也收录了这些文字，在2000年出版的《郭象与魏晋玄学》（增订本）中同样保持这个看法。只是把"孔丘"改为"孔子"而已。[3] 如果庄子和惠施都批评孔子，怎么理解庄子在对话结束时自叹不如孔子呢？实际上，庄子和惠子都是称赞孔子，而不是批评孔子。庄子说孔子"行年六十而六十化"，即谓孔子思想一点也不僵化，总是与时俱化。这与孟子称赞孔子"圣之时者"（《孟子·万章下》）可以说完全相通，甚至是一致的。难道我们能认为孟子是在批评孔子吗？惠子认为孔子之所以能够达到这种境界，乃是因为孔子"勤志服知"的缘故。不过，庄子并不同意惠子这种看法，认为这只是一般见识，对于孔子本人及其思想的理解还不够深入。所以，庄子说"孔子谢之矣"，即表示孔子早已超越了"勤志服知"的阶段，而进入更高的层次了。所以，庄子最后感叹"吾且不得及彼乎"，表明了自己是敬佩孔子的。

总之，上述对话表明庄子和惠子都赞叹孔子，但他们之所以赞叹的角度是不一样的。相对而言，惠子对孔子的理解不免显得见外了，而庄子的理解则可以说是深入到孔子内在的思想精神了。庄子是基于自身一种深刻的体验才能对孔子作出上述评论并发出"吾且不得及彼乎"的感叹！

---

① 《庄子·徐无鬼》："庄子送葬，过惠子之墓，顾谓从者曰：'……自夫子之死也，吾无以为质矣，吾无与言之矣。'"可见其情其谊！庄子和惠子之间还有一些富有情趣并深具哲学意义的对话，如"大而无当"（《庄子·逍遥游》）、"人故无情"（《庄子·德充符》）、"鱼乐之辩"（《庄子·秋水》）及"庄子妻死"（《庄子·至乐》）等。

② 汤一介《郭象与魏晋玄学》，湖北人民出版社1983版，第178页。

③ 汤一介《郭象与魏晋玄学》（增订本），北京大学出版社2000年版，第164页。

（五）新问题及其启示

值得注意的是，既然庄子感叹"吾且不得及彼乎"，那么，究竟是在什么意义上庄子认为自己不如孔子呢？比较的标准又是什么呢？庄子是在哪个年龄阶段意识到自己不如孔子呢？这是否又意味着庄子对孔子的理解和认识前后有不同的变化呢？变化的原因又是什么呢？是否可以套用庄子的话说"庄子行年六十而六十化"呢？如此是否又意味着《庄子》内、外、杂诸篇都有可能是由庄子本人及其弟子在不同时期共同编撰的作品，就像《孟子》一样，从而并不存在什么"庄子后学的作品"呢？等等。这都是有待进一步研究的问题。如果对这些问题能获得一个比较恰当的理解和认识，那么对于《庄子》中的孔子形象或许就可以获得一个比较积极而有意义的理解，从而对于庄子的内心世界及其哲学思想也许会有一个新的省悟与认识。如此，就可以在一个新的视角上重新评述庄子思想与孔子思想的关系。这又势必涉及到重新认识和把握所谓"儒家"、"道家"及其相互关系问题，以及重新认识和把握先秦思想文化作为一个整体、共性与先秦诸子思想作为各个部分、个性之间的相互关系的问题。这些问题既是老问题，又是新问题。说它老，是因为客观上这些问题早就存在，不依人的认识为转移；说它新，是因为尽管后人慢慢意识到这些问题，但可惜一直没有得到很好的解决。[①]

近代以来，自然科学的发展是很明显的，现代高新技术更是日新月异，突飞猛进。而在哲学史领域，则很难获得类似的认同感。这种相形见绌现象，一方面固然是由于两个领域各有特点而不具备可比性；但另方面，也不能不看到，在哲学史领域，尤其是研治中国古代哲学史的，自解放以后，似乎很少提出具有重大意义的思想原创性问题，从而在思想上、哲学上也就难有重大创获。这是为什么呢？这是一个值得认真反思、检讨的问题！其中，也许特别值得从解释方法及其指导理论角度去

① 学界常把先秦哲学与古希腊哲学对比论述，但似乎忽视了一点：西方学者对古希腊哲学的研究可谓非常全面、系统、深入，有多卷本的大部头专著问世；而我们对先秦哲学的研究很难说已达到了这个地步！大多是散兵作战，重复劳动、缺乏综合性、权威性、集大成的专著。故有必要大力加强对先秦哲学的断代研究。事实上，这种断代研究是无论如何强调也不过分的。

检讨！这一点，前辈时贤已做了不少很有意义的工作。[①]

20世纪后半期，从西方传入了现代解释学理论，吸引了国内众多学者，可以说引发了一种"解释学热"。而且其温热程度至今未减。现代解释学理论当然是够新的了。但作为文本的解释行为，却很早就存在了。早在先秦时期，中国古人即对当时流传的经典作出各种解释。汤一介先生概括了其中三种不同的解释方式：第一种为历史事件的解释，如《左传》对《春秋》的解释；第二种是整体性的哲学解释，如《系辞》对《易经》的解释；第三种是实际（社会政治）运作型的解释，如《韩非子》的《解老》与《喻老》。当然，其中每一种对经典解释的著作中也会包含其他类型的解释方法。[②] 汤先生这个观点值得注重，颇具启发性。笔者认为，就先秦时期对经典的解释而言，是否可以概括、提出另外一种解释方法，我尝试称之为生命化（性）的解释，如孔子所谓的"述而不作"。实际上，孔子对三代文化，尤其是对西周文化、对周公思想的继承与发展，可以说就是一种相当成功的创造性转化，就是一种充满生机和活力的创造性解释。孔子说："甚矣，吾衰也久矣！吾不复梦见周公！"（《论语·述而》）这句话可以说是孔子对周公所作的生命化解释的最具象征性的表达！孟子之于孔子也是如此。他说："乃所愿，则学孔子也。"（《孟子·公孙丑上》）孟子作为"亚圣"的一生，就是生命化孔子的有力体现！至于现代新儒家梁漱溟先生，其人其学，也体现了一种生命化孔子的努力！[③]

遗憾的是，在现代学者中，像梁漱溟先生这样以一种"生命化的解释"从事学术活动的人似乎很少很少了。难怪美国学者艾恺称梁为

---

① 参见冯友兰《中国哲学史新编》第一册《自序》，北京，人民出版社1982年版；朱伯崑《中国大陆五十年来中国哲学史研究》，《朱伯崑论著》，沈阳，沈阳出版社1998年版；汤一介《对中国哲学的哲学思考》，《当代学者自选文库·汤一介卷》，合肥，安徽教育出版社1999年版；方克立《20世纪中国哲学的宏观审视》和《20世纪中国哲学史研究的回顾和展望》，分别载《中国社会科学院研究生院学报》1994年第4期、1996年第5期；李宗桂《中国哲学研究的回顾和展望》，《中国哲学史》1998年第1期；周桂钿《80年来中国哲学研究之嬗变》，《北京师范大学学报》1999年第2期；李学勤《中国古代研究一百年》，《人文杂志》1997年第5期，等等。

② 汤一介《再论创建中国解释学问题》，《中国社会科学》2000年第1期。

③ 牟宗三称赞梁漱溟说："他独能生命化了孔子，使吾人可以与孔子的真实生命及智慧相照面，而孔子的生命与智慧亦重新活转而披露于人间。"见梁培宽编《梁漱溟先生纪念文集》，北京，中国工人出版社1993年版，第211页。

"最后一位儒家"！不过，笔者本人并不这样认为。[1] 事实上，继梁之后，不是有所谓"第二代新儒家"、"第三代新儒家"吗？至少我个人认为，杜维明先生可以说是当之无愧的！在其《体验边缘的问题》一文中，他曾说道："真正庄严的哲学探究（philosophical inquiry）是一种终身事业，一种'道不可须臾离'的宗教奉献"，[2]"对我个人而言，儒家的心性之学不但是哲学思想而且是宗教体验"（同前注，页29），"实际上，如何作一个儒者即等于如何作一个真实和完整的人。只有在人性的本质层，引发自觉的真义才是儒家体验之学的灵魂"（同前注，页30）。可见，杜先生对儒家传统的解释，正是一种"生命化的解释"、一种创造性的转化。

综上所述，"生命化的解释"与其说是一种纯粹的解释方法，不如说体现了一种精神境界、一种终极关怀与生活方式。它是传统"尊德性"与"道问学"的现代表现，是"践道"与"论学"的有机统一。所以，如欲创建中国解释学理论，大力推进中国哲学史的发展，促进传统的现代转化，一方面，既要借鉴、吸收现代西方解释学理论，遵循现代学术规范；另方面，更要全面继承与发展中国经典的传统解释方法，特别是"生命化（性）的解释"方法。因此，"在创造地和批判地接受欧美现成的方法之前必须先建立自己的拣别标准。只有如此，我们才能发展独立自主的学术精神"（同前注，页33）。

（作者是海南大学公共管理学院副教授，史学博士）

① 参见拙文《"践道"与"论学"——从所谓"冯友兰现象"谈起》，《东方文化》1996年第6期。

② 杜维明《儒家传统的现代转化》，北京，中国广播电视出版社1992年版，第25页。

古文今删

释统

方孝儒（张树旺校）

【校释引】方孝孺（1357－1402）字希直，又字希古，人称正学先生，浙江宁海人氏。两次受召于明太祖朱元璋，均未见用。惠帝即位，始召为翰林侍讲，迁侍讲学士，"国家大事辄咨之"，"扆前批答"臣僚奏事，实为"王者师"。1402年，朱棣"靖难"后登极，诏孝孺草登位诏书，孝孺当庭大骂，遂磔于市，夷十族。永乐中，藏孝孺文者罪致死，其著《宋史要言》、《基命录》、《文统》、《周易枝辞》、《周礼考次目录》和《武王戒书注》等均散佚。后人裒辑残帙，集为24卷《逊志斋集》传世。孝孺思想中对后世影响称巨者为其《释统》上、中、下三篇及《后正统论》。饶宗颐先生《中国史学上之正统论》中所附列的明人之正统思想，如王行《纂宋系统图跋》、徐奋鹏《古今正统辨》、杨慎《广正统论》、丘濬《世史正纲序》、费闇《世史正纲后序》、章湟《论历代正统》等均受方孝孺正统论的影响。饶宗颐先生本人也称方孝孺"《释统》之作，足与欧阳修媲美，实为正统论之后殿。史学史上不可磨灭之大文章，须亟为表扬者也"（饶宗颐：《中国史学上之正统论》，上海：上海远东出版社1996年版，第58页）。

"正统论"是中国古代政治思想上的重要论题，最早可以溯源于《春秋》的编年纪事，主宾胪分。后学者根据《春

秋公羊传》"故君子大居正"和"何言乎王正月？大一统也"所说的"居正"与"一统"的说法而成正统论。正统论始为一年之正月的确定，后强调的是在一定地域中的权力和地位要符合政治、文化等道德判断，故后世对正统的讨论很多。

方孝孺的正统论是针对所谓"正统即一统"的观点而发的。他首先将得天下而一统的政权分为五种情况：一是夏商周三代，其特点是"仁义而王，道德而治者"；二是汉唐宋三朝，其特点是"智力而取，法术而守者"；三是秦与隋，"强致而暴失者"；四是晋，"篡弑以得之，无术以守之，而子孙受其祸者"；五是莽新朝，"取之也同(晋)而身为天下戮者"。孝孺认为对于权力和地位的取得，必须作出道德的判断，即以超越一时之已成事实和具体的时代，以一恒常的正义之道德标准去裁量史实，对其作出严厉的道德评判，为此他提出了所谓正统一，变统三的正统论。

此校点是以嘉靖四十年王可大刊本为底本，校以正德本及四库本《逊志斋集》。

释统[①]二首

释统上

仁义而王，道德[②]而治者，三代也；智力而取，法术[③]而守者，汉唐宋也；强致而暴失之者，秦隋也；篡弑以得之，无术以守之，而子孙受其过者，晋也[④]；其取之也同而身为天下戮者[⑤]，王莽也。苟以全有天下，号令行乎海内者为正统耶，则此皆其人矣。然则汤武之与秦隋可得而班[⑥]乎，汉唐之与王莽可得而并乎？莽之不齿乎正统久矣，以其篡也。而晋亦篡也，后之得天下而异乎晋者寡矣，而犹黜莽，何也？谓其无成而受诛也。使光武不兴，而莽之子孙袭其位，则亦将与之乎，抑黜之乎？昔之君子，未尝黜晋[⑦]也，其意以为后人行天子之礼者数百年，势固不得而黜之[⑧]。推斯意也，则莽苟不诛，论正统者亦将与之矣。呜呼，何其戾也！正统之说，何为而立耶？苟以其全有天下，故以是名加之，则彼固有天下矣，何不加以是

---

① 《淮南子·泰族》："茧之性为丝，然非得工女煮以热汤而抽其统纪，则不能成丝"。训统为丝之头绪，引申为一脉相承之系统。然《春秋公羊传》"何言乎王正月？大一统也"所说的"一统"何休注曰："统者始也。"是一时间概念。秦天下一统始有空间之意义：《史记·李斯传》："夫以秦之强，大王之贤，由灶上骚除，足以灭诸侯成帝业，为天下一统，此万世之一时也。"此后正统论，统之概念多含有时间空间二重含义，即以何者为始与地域之广狭立论。

② 《礼记·曲礼上》：仁义道德，非礼不成。注曰：道者，通物之名；德者，得理之称。《韩非子·五蠹》："上古竞于道德，中世逐于智谋，当今争于气力。"

③ 先秦商鞅言法，申不害言术，后世因以法术指称法家之学。《后汉书·班彪传》："汉兴，太宗使晁错导太子以法术。"《汉书·元帝纪》："汉家自有制度，本以霸王道杂之，奈何纯任德教，用周政乎！"此为孝孺以为汉唐宋用法术的思想来源。

④ 指西晋末经八王之乱，五胡乱华，晋皇族司马氏伤亡殆尽。

⑤ 与司马氏废曹氏同，新莽废汉自立，然莽地皇四年被农民军所杀。

⑥ 班，并列。

⑦ 《晋书·习凿齿传》云，凿齿作《汉晋春秋》，以晋为正统。《朱子语类》卷一百零五："晋初亦未得正统，自太康以后，方始得正统。"

⑧ （宋）毕仲游："若曹魏之继汉，司马晋之继魏，虽取之非道，而子孙血食，或五六世或十数世。较于当日，又无其他长久之主以相拟，故亦可独推统而言正矣。"（《西台集·正统议》《文渊阁四库全书·集部·别集类·西台集》卷四；另见饶宗颐先生《中国史学上之正统论》附录一，上海：上海远东出版社 1996 年版）

名也？苟欲假此以寓褒贬，正大分[1]，申君臣之义，明仁暴之别，内夏外夷[2]，扶天理而诛人伪[3]，则不宜无辨，而猥[4]加之以是名，使圣智[5]夷[6]乎暴桀，顺人者等乎逆弑也。

侥幸而得天下者，虽其势力之强，无所为而不成，然其心私计而深念，未尝不畏后世之公议。今将立天下之大法，以为万世劝戒[7]，不能探其邪正逆顺之实以明其是非，而概以正统加诸有天下之人，不亦长侥幸者之恶，而为圣君贤方之羞乎？适事机[8]之会，庸材小人皆可以得志；处非其地，用非其时，圣君贤主亦不足以成治功。古之能统一宇内，而动[9]不以正者多矣，秦隋其尤也。动不以正，而以正统称之，使文、武、周公而有知，其不羞与之同此名乎？故谓周、秦、汉、晋、隋、唐、宋均为正统，犹谓孔子、墨翟、庄周、李斯、孟轲、杨雄俱为圣人而传道统也[10]，其孰以为可！非圣人而谓之圣人，人皆知其不然；不可为正统，而加之以正统之号，则安之而

---

① 要领。《荀子·劝学》："礼者，法之大分，类之纲纪。"

② 《尚书·武成》已有华夏蛮貊之观念，《左传·定公十年》："裔不谋夏，夷不乱华。"《公羊传·僖公四年》："内其国而外诸夏，内诸夏而外夷狄。"《春秋繁露·三代改制质文》："天始废始施，地必待中，是故三代必居中国。"此为内夏外夷观念的形成

③ 伪者，谓其非真得天命。（明）丰坊《世统本纪序》："统者，授受之历数也。先辨统之正伪，然后祚之修短，政之得失。"（清）梁廷冉《正统道统论》："夫正统者何？别乎伪统而言之。统曷言伪，不成统，……凡人力可为，无关天授人与者，皆得别之曰伪统。"（均见饶宗颐《中国史学上之正统论》附录一）

④ 猥，多而卑。

⑤ 圣者，《大戴礼·五义》：所谓圣人者，知通乎大道，应变而不穷，能测万物之情性者也。圣人，神明不测之号。圣与智古通称，故臧武仲多智，时人谓之圣人。参见：程树德：《论语集释》，北京：中华书局 1990 年版，第 487—488、500 页。郑思肖论圣与正统的关系说："中国之事，系乎正统；正统之治，出于圣人。""唯圣人始可以合天下、中国、正统而一之。""与正统者，配天地，立人极，所以教天下以至正之道。"郑思肖《古今正统大论》，见饶宗颐《中国史学上之正统论》附录一。

⑥ 夷，并列也。

⑦ 戒，同诫。

⑧ 事情的机会，时机。《三国志·魏邓艾传》："今吴未宾，势与蜀连，不可拘常以失事机。"

⑨ 常常，往往。《史记·律书》："且兵凶器，虽克所愿，动亦耗病。"

⑩ （元）杨维桢始论及道统与治统之关系："道统者，治统之所在也。"后（明）杨慎继方孝孺扩论道统与治统的关系："国之统，犹道之统也。尧以是传之舜，舜以是传之禹，禹以是传之汤，汤以是传之文武周公，周公以是传之孔子，孔子以是传之孟轲，轲之死，不得其传。则如荀如杨者不敢轻以道统与之。夫不以道统轻与之。则道犹尊，而统犹在也。如使道统而可以承之、可以假借，秦之道统可付斯高，汉之道统、可属莽曹，而晋宋齐梁之道统，可移之佛图澄，鸠摩罗什乎！

不知其不可，是尚可以建之万世而无弊乎？名者，圣人之所慎也[1]。季子然以冉求、仲由为大臣，孔子忿然争之[2]。若二子之才，鲁之诸臣莫及也，苟为大臣，未见其为过，而孔子慎而不许。盖才如仲由、冉求而以为大臣，则伊尹、周公将曷以名之乎？伊尹、周公，大臣也，则二子非其类矣，故曰可谓具臣[3]矣。以秦、隋而方乎周，岂直二子之与伊尹、周公哉？使孔子而出，其不混而称之也决矣。盖必有其道焉而不可知矣[4]。

尝试论之曰：天下有正统一，变统三[5]。三代，正统也，如汉，如唐，如宋，虽不敢几[6]乎三代，然其主皆有恤民之心，则亦圣人之徒也。附之以正统，亦孔子与[7]齐桓、仁管仲之意欤？奚谓变统[8]？取之不以正，如晋、

道统不可以乏，而假之斯高莽曹溲罗，三灵之主，大宝之位，而以夷狄膻腥之，女主营秽之，篡弑戕贼之，亦何以异于道统与斯高莽曹溲罗乎！方氏之论确矣。"后（清）梁廷冉《正统道统论》中明确将正统与道统结合起来讨论："三代以前，治从德出，而两统合。""判两统者，盖自暴秦之一天下始。两统判，而后正统道统之说也焉。"（均见饶宗颐先生《中国史学上之正统论》附录一）。

① 《论语·子路》：名不正，则言不顺，言不顺，则事不成。

② 语出《论语·先进》。大臣，以道事君，不可则止。

③ 具位无功德之臣。《论语·先进》：今由与求也，可谓具臣矣。

④ 方孝孺谓正统有道而世人不知也。

⑤ 饶宗颐："依春秋褒贬之例以论史，则发生史实与道德关联问题，正统说诸家立场各有不同。……其兼顾名实，而决不肯放弃道德观念，以致建立二元说者，章望之（分正统与霸统）、方孝孺（分正统与变统）是也。"饶宗颐：《中国史学上之正统论》，上海：上海远东出版社1996年版，第76页。

⑥ 几，差不多，接近于。

⑦ 与，赞许。

⑧ （宋）欧阳修谓正统自唐虞三代历秦汉而绝，晋得之又绝，隋唐得之又绝："不幸而两立，不能相兼，考其迹，则皆正，较其义，则均焉，则正统者将安与乎？其或终始不得其正，又不能合天下于一，则可谓之正统乎？不可也。然则有不幸而丁其时，则正统有时而绝也。"同样（宋）章望之也执这种二元观点："予今分统为二名，曰正统、霸统。以功德而得天下者，其得者正统也。……得天下而无功德者，强而已矣，其得者霸统也……"此种二元立说的方法，是方孝孺正统变统说的方法先导。后之人以为正统有绝而统无。《朱子语类》卷一百零五记其弟子之言："正统之说，自三代以下，如唐亦未纯乎正统，乃变中之正者。"此观念为变统观念之先。孝孺之变统含义有三：取之不以正；守之不以仁义，戕虐乎生民；夷狄而僭中国，女后据天位。（清）魏禧《正统论》："古今之统有三：别其三统，而正统之说全矣，曰正统，曰偏统，曰窃统。正统者，以圣人得天下，德不及圣人，而得之不至于甚不正，功加天下者亦与焉。偏统者，不能使天下归于一统，则择其非篡弑居中国而强大者属焉，窃统者，身弑其君而篡其位，纵能一统乎天下，终不与之正统，而著之曰窃统。"（饶宗颐：《中国史学上之正统论》附录一）此方孝孺正统变统的变种耳。近人柳诒征评价方氏之正统变统说："变统之说，视章望之所定霸统较赅，霸统不及武周之窃唐，变统则赅之矣。"柳诒征：国史要义，上海：华东师范大学2000年版。

宋、齐、梁之君，使全有天下，亦不可为正矣。守之不以仁义，戕虐乎生民，如秦与隋，使传数百年，亦不可为正矣。夷狄而僭中国，女后而据天位，治如苻坚、才如武氏，亦不可继统矣[①]。二统立而劝戒之道明，侥幸者其有所惧乎？此非孔子之言也，盖窃取孔子之意也[②]。

释统中

正统之说立，而后人君之位尊；变统之名立，而后正统之说明。举有天下者，皆谓之正统，则人将以正统可以智力得，而不务修德矣，其弊至于使人骄肆而不知戒。举三代而下皆不谓之正统，则人将以正统非后世所能及，而不勉于为善矣，其弊至于使人懈怠而无所劝。其有天下同也，惟其或归诸正统，或归诸变统，而不可必得[③]，故贤主有所劝，而奸雄暴君不敢萌陵上虐民之心。朱子《纲目》之作，所以诛暴止乱于前，而为万世法也[④]。立一法而不足尽天下之情伪[⑤]，则小人将驰骛[⑥]乎法之外，而窃笑吾法之疏，是孰若无法之愈乎[⑦]？故正统以处其常，

---

① （明）杨慎："夷乱华，足加首，非乎！而夷狄是已，是曰易天明，胡元极矣，稽诛于两仪也。柔乘刚，阴干阳，非乎！而女主是已，是曰逆大常，吕武极矣，稽诛于三纲者也。"（杨慎：《广正统论》，饶宗颐：《中国史学上之正统论》附录一）

② 孔子以为周平王虽是始衰之王，但正统在周也，作《春秋》，书王以加正月而绳诸侯，以推尊周室、明正统之所在。郑思肖《古今正统大论》：子路问卫君待子为政，子将奚先？子曰："必也正名乎，名不正言不顺，事不成，礼乐不兴，刑罚不中，民无所措手足。"大哉正名一语乎！其断古今之史法乎？名既不正，何足以言正统？与正统者，配天地，立人极，所以教天下以至正之道，彼不正欲天下正者，未之有也。饶宗颐：《中国史学上之正统论》附录一。

③ （明）徐奋鹏："古今之统而未必正者，秦也，隋也，元也。正而未必统者，西蜀之汉也，南渡之宋也。取其正不取其统。"（徐奋鹏：《古今正统辨》，饶宗颐先生《中国史学上之正统论》附录一）

④ 朱子说："《通鉴》之书，顷尝观考，病其于正闰之际，名分之实有不安者，因尝窃取《通鉴》条例，稍加隐括，别为书。"（《朱子大全》卷四六《答李宾老》）表明朱熹撰写《资治通鉴纲目》的目的为了序正统，正名分。

⑤ 伪，人为。

⑥ 骛，奔驰也。

⑦ （明）丰坊："《朱子纲目》，明天人之道、昭鉴戒，著几微，诚有得于圣人之传者。顾书成于师渊，而晦翁之手笔无几，是以纲词多赘，非谨严之体。"（丰坊《世统本纪序》，饶宗颐先生《中国史学上之正统论》附录一）（明）张自勋："独怪紫阳自谓纲欲谨而无脱略，目欲详备而不繁冗。予观其书，纲略而不严，目冗而未备。"（张自勋《通鉴续麟》，饶宗颐先生《中国史学上之正统论》附录一）

而参以变统，然后其变可得而尽也。

朱子之意曰：周、秦、汉、晋、隋、唐皆全有天下矣，固不得不与之以正统[①]。苟如是，则仁者徒仁，暴者徒暴，以正为正，又以非正为正也，而可乎？吾之说则不然。所贵乎为君者，岂谓其有天下哉？以其建道德之中，立仁义之极，操政教之原[②]，有以过[③]乎天下也。有以过乎天下，斯可以为正统[④]。不然非其所据而据之，是则变也。以变为正，奚若以变为变之美乎。故周也、汉也、唐也、宋也，如朱子之意，则可也。晋也、秦也、隋也、女后也、夷狄也，不谓之变，何可哉？正统则处之以天子之制，变统则不得并焉。正统之君，非吾贵之也，变统之君，非吾贱之也。贤者得民心，得民心，民斯尊之矣。民尊之，则天与之矣，安得不贵之乎[⑤]？非其类，无其德，民必恶之。当时恶之，后世以其位而尊之，则违乎天矣，故不得不贱之也。贵不特[⑥]于其身，而又延及于子孙。虽甚[⑦]愚不肖，苟未至于亡国，犹尊之以正统之礼。贱不特于其身，而其子孙虽有贤知之才，亦不能掩其恶。夫如是，而后褒贬明；夫如是，而后劝戒著；夫如是，而后正统尊，奸邪息，夷狄惧。

释统下[⑧]

夫所谓变统之制者，何也？异于天子之礼也。彼生以天子养，没以天子葬，俨然帝中国而臣四夷，天下莫与敌，大矣。曷为而异其礼？盖其所可致者，势也；不可僭乎后世者，义也。势行于一时，义定于后

---

① 朱子："只天下为一，诸侯朝觐，狱讼皆归，便是得正统。"（《朱子语类》卷一零五）

② 中，大本也。《大学》："中也者，天下之大本也"，立仁义之极，语出《易·系辞传》，原文立仁义为人道之极。政教之原，语出《淮南子·说林训》。

③ 过，给予。

④ （明）徐奋鹏："何谓正统？建道德之中，立仁义之极，操政教之原是也。"（《古今正统辨》）（明）章潢："正天下者为统天下也。盖统天下即所以正天下。"（《论历代正统》）（均见饶宗颐先生《中国史学上之正统论》附录一）

⑤ （明）丘濬《世史正纲序》："为乎民，所以承乎天；承乎天，所以安其位也。"（饶宗颐先生《中国史学上之正统论》附录一）

⑥ 特，只也。

⑦ 饶宗颐《中国史学上之正统论》附录一中所附录的方孝孺《释统三首》，"甚"为"其"。

⑧ 释统下专言史书之书法，以明正统变统之异。

世。义之所在，臣不敢私爱于君，子不敢私尊于父。大中至正之道质诸天地，参诸鬼神而不忒也。

何谓天子之礼？正统是也。正统之君始立，则大书其国号谥号纪年之号。凡其所为必书，所言必书，祀典必书，封拜必书。书后曰皇[①]后，书太子曰皇太子。后及太子殁，皆曰崩[②]，葬其书其陵，其谥，有事可纪者纪其事。所措置更革，曰诏、曰令、曰制。兵行曰讨、曰征、曰伐。施惠曰赦、曰大赦。施刑当罪曰诛、曰伏诛。违上兴兵者曰反、曰作乱、曰犯、曰寇、曰侵，背之者曰叛。其邻国，其臣慢之者，必因事贬之；知尊正统者，虽微必进之。不幸而至于衰微，受制于强暴，或屈而臣之。强暴者，诚夷狄也，诚不可为正统也，则盗贼之雄耳，必慎抑扬予夺之辨[③]。其以兵侵也，曰入寇，得地曰陷，据都曰据，至阙曰犯。虏正统之君，必易辞书其故，见杀曰弑，而书其主之名。及其主之没也，特书曰死。其党之与谋，陈力得罪于正统者，虽功多皆书曰死，以著其罪，以绝其恶。得中国之地，其民有思中国而叛之者，曰起兵，以地降者曰来归。不为中国而反者，彼亦不得而盗贼之也，亦曰起兵。得郡则曰取某郡。其诱正统之臣曰诱，执曰执，杀曰杀，将相则名其主。正统之臣降于夷狄，则夷狄之。死不曰卒，而曰死。凡力能为正统之患者，灭亡则异文书之，以致喜之之意。正统乱亡，则详书而屡见之，以致惜之之意。

变统之异于正统者，何也？始一天下而正统绝，则书甲子而分注其下，曰是为某帝某元年，书国号而不书大，书帝[④]而不书皇，书名而不著谥。其所为，非大故不书，常祀不书，或书以志失礼，或志礼之所从变则书。立后不书，尊封其属不书，非贤臣，虽王公拜、罢、卒、葬不书。行幸非关得失不书，诏令非有更革不书。其崩曰殂[⑤]，后死曰死，大臣曰卒，佐篡弑，赞征伐，以危正统者，曰死。聚敛之臣曰死，酷吏曰死。浮屠之位尊，而因事得书者，曰死。毁正统陵庙宫室，名其主，

① 《说文》：皇，大也，从自。自，始也。

② 皇帝、皇后及太子死之专称。

③ 抑扬予夺，又作抑扬与夺，褒贬也。《晋书·张华传》：非上有仁暴之殊，下有愚智之异，盖抑扬与夺使之然耳。

④ 据有天下者，称"帝"。（汉）扬雄《剧秦美新》："创业蜀汉，发迹三秦，克项山东而帝天下。"

⑤ 殂，死亡。

用兵不曰讨，不曰征伐。刑其人不曰诛。天下怨而起兵，恶而起兵，不曰反。恶乎篡弑，非恶乎君也，恶乎夷狄，恶乎女主，非其君，故不得以君道临之也。惟于其臣，于其部落，则得致其罪。士之仕变统者，能安中国则书，能止暴乱除民害则书。能明道术于后世则书。有愈贵而愈贱者，有愈贱而愈贵者。利禄宠幸之臣，愈贵而愈贱也，守道不污之士，愈贱而愈贵也。

故君子之于变统，外之而不亲也，微之而不尊也，断断[1]乎其严也，闵闵[2]乎恐其久也，望望[3]乎欲正统之复也。是何也？为天下虑也。奚而为天下虑？使女主而乘君位，夷狄而践中国，篡弑而不亡，暴虐而继世，生民之类几何而不灭乎？立变统所以扶人极，能言抑变统者，君子之所取也。

---

① 断断，绝对

② 闵闵，忧虑。

③ 望望，可望。

扬 野

求智慧的爱欲和求秩序的意志

——评《蒂迈欧》新译本[①]

郝岚（Jacob Howland）[②]
徐戬　译

一

众所周知，柏拉图在《蒂迈欧》里讲的是关于起源（origens）的故事。其主题乃是一切事物的起源：身体与灵魂，人与动物，诸神，行星和恒星，时间以及宇宙本身。有如其以神话方式所描述的大全（the whole），《蒂迈欧》本身就是一个瑰丽、润泽、多姿的宇宙，它融贯了形而上学、天文、音乐、几何乃至医学，堪称言辞上的庄严宝刹。或许因为人们可以从《蒂迈欧》中各取所需，因而它凭其本身就是取之不尽的源泉。它对宇宙之和谐的几何学表述激发了开普勒的想像，他试图借助柏拉图的五种规则立体的说法来解释行星轨道。它对宇宙之和谐的

---

① 原文标题 Love of Wisdom and Will to Order in Plato's *Timaeus*：On Peter Kalkavage's Translation，经授权译自 Interpretation，2002。【译按】原文不含脚注，全部脚注均为译者所加，文中夹带的部分较长的引文出处亦转入脚注。所评译本为 Peter Kalkavage：*Plato's Timaeus*，Translation，Glossary，Appendices，and Introductory Essay. Focus Publishing 2001. 其中 Kalkavage 所撰导言的中译收入徐戬编，黄薇薇等译，《鸿蒙中的歌声——〈蒂迈欧〉义证》，将由上海三联出版。

② Jacob Howland 出自 Stanley Rosen 门下，Tulsa 大学哲学教授，著有《柏拉图〈王制〉导引》，旨在为初学者指点进入柏拉图政治哲学的门径。

形而上学表述影响了莱布尼兹，他力图调和终极因和有效因（final and efficient causes），这让人想起了《蒂迈欧》中“必然的”（the necessary）和“好的”（the good）两种根本解释原则的交织。《蒂迈欧》的根本教诲则是：大全的创造者止于至善；存在之域永恒而且不变，变易之域（即实存的世界，在其中所有事物都随时间而生灭流转）是前者的注定会不完美的影像（image）；宇宙具有等级秩序和合目的性。这种根本教诲影响了无数读者，甚至回荡在奥古斯丁和但丁的著述之间。

然而，人所共知的《蒂迈欧篇》与柏拉图笔下的《蒂迈欧》并不是一回事。原因在于，这一论述大全的著名篇章仅仅是对话的一部分。该部分由蒂迈欧这个人物讲述，占了几乎八分之七的后面篇幅。单独看上去，宇宙论相当于失去了文本关联的长篇独白；而《蒂迈欧篇》前面八分之一的内容通常被忽略掉了——亦即在苏格拉底、蒂迈欧、克里蒂亚以及赫尔谟克拉特之间进行的交谈，恰恰是这一部分使整个作品呈现为一篇对话。在这次交谈的过程中，文本告诉我们，蒂迈欧的讲辞与另外两个讲辞有着有机关联：它前接苏格拉底的一次讲辞，后启克里蒂亚的另一个讲辞。但是，传到我们手中的这三部曲其实算不上是完整的。人们忍不住会说，其开始和结束——正如宇宙的开始和结束一样——是含混的：苏格拉底对他“昨天”的评论仅仅提供了一个令人费解的总结，而克里蒂亚的讲辞则在真正开始时恰恰中断了（《蒂迈欧》17c－19a，《克里蒂亚》121c）。

蒂迈欧叙述大全（the whole）时的不完整性颇不寻常，然而绝大多数学者似乎都没有留意到这一暗示。实际上这表明，这篇对话几乎从未在整体上被悉心研读过。拉丁语的西方是通过不完整的翻译认识《蒂迈欧篇》的。开始是西塞罗，然后又有 Calcidius（公元四世纪的学问家），前者仅仅译出蒂迈欧讲话的第一部分（27d－47b），后者虽从全篇开始处动手翻译，却半途中断于53c。[①] 因而，中古不懂古希腊文的读者只能研读该对话的残篇。如今，整篇对话再次可以被广泛阅读；然而，即便是有能力阅读原文的学者在进入《蒂迈欧》时仍未能窥其全貌。F. M. Cornford 的《柏拉图的宇宙论》（伦敦，1937）和 A. E. Taylor 的《柏拉图〈蒂迈欧〉义疏》（牛津，1928）是两种影响最大的评注，但他们几乎没有关注蒂迈欧讲辞开始之前的部分。近来 Hackett

① 参 Frantisek Novotny：*The Posthumous Life of Plato's*，Prague 1977，页72以及页171－172。

版的《蒂迈欧》尽管有长篇导言，但遵照了相同的模式。下述问题对理解这篇对话极为关键：

> 为什么柏拉图在讲宇宙论时以大西岛的故事起笔，而这个故事无论是事实还是虚构，都好像跟宇宙论完全无关？①

Hackett 版的译者提出了这个问题，却没打算作出回答。国际柏拉图学会第四次会议（1995）完全以《蒂迈欧》为主题，但就其对这篇对话的处理来看，情况仍然未见起色。会议组织者们——悉数为柏拉图名家——把文本断为若干部分，每一部分拼凑数篇论文，唯独不见开篇部分（17a－27b），对这部分对话完全置若罔闻。蒂迈欧会议的立场会让人觉得，对话的前十页（按 Stephanus 编码）似乎从未存在过。

把局部当成整体无论如何都是致命的失误。如此来阅读柏拉图对话肯定会在解释时搞错。就《蒂迈欧》而言，倘若没有纠缠到蒂迈欧宇宙论的意味深长的政治语境中去，任何解读都会误人歧途。然而，在该篇对话的诸多义疏之中，政治语境竟然踪影全无，这几乎成了解读《蒂迈欧》的通则。

出于 Kalkavage 之手的《蒂迈欧》版本则突破了这一常规。② Kalkavage 的译文晓畅易懂，所预期的读者是"勇于探险的初学者"，对研读柏拉图的不同层次的学生均有裨益。该书含有长篇导言、内容概要、带有注释的译文、大量关键语汇的精解（旨在使读者贴近古希腊语原文并传达出对话中所蕴含的哲学要义）以及论涉音乐、天文、几何的附文，如此精心编纂，堪称精益求精。Kalkavage 在 St. John's College 有担任辅导老师（Tutor）的多年经验，无怪乎他的翻译和疏解能够做到通透、准确、睿见纷呈。尤其值得注意的是，该书旨在使对话呈现为一个整体，真正成为一篇对话。特别是 Kalkavage 的导言，它使蒂迈欧宇宙论的情节的和哲学的语境澄澈可见，从而使对《蒂迈欧》中

---

① Donald Zeyl: *Plato: Timaeus*. Indianapolis and Cambridge: Hackett Publishing Company 2000，参译者导言部分。

② 另外两个例外分别是 John Sallis: *Chorology: On Beginning in Plato's Timaeus*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press 1999. Warman Welliver: *Character, Plot, and Thought in Plato's Timaeus－Critias*. Leiden: E. J. Brill. 1977. Welliver 在第一章"当今的解释状况"（页 1－7）中批评了惯常的断章取义的理解路径

的深层暗示的全新理解成为可能。

二

通过《蒂迈欧》开篇的台词，苏格拉底提醒我们注意到缺席的事情：

> 一，二，三，　——可是亲爱的蒂迈欧，昨天在我家做客，今天做主人的第四位朋友在哪儿呀？

那位没有交代名字的第四个人的缺席可能出乎意料。于是苏格拉底让他的伙伴们担负起“完成缺席者那一部分的任务”（17a）。对话就以这一疑团开场。在《蒂迈欧》中缺席的究竟是什么？谈话者们以何种方式对缺席这一现象作出反应？是什么东西被对话省略了？苏格拉底简单扼要地复述了他“昨天”谈及最好的政制时所提到的要点。苏格拉底有一个欲望（desire），想看到昨日的城邦处于战争状态之中，而今天做东的人也同意去尝试使他满意。在苏格拉底之后，克里蒂亚接着复述了梭伦寻访埃及的故事，当时梭伦从某些祭师那里听说，在古代雅典人和入侵的大西岛军队之间曾发生过一场战争。克里蒂亚想通过讲述这个古代冲突的故事来满足苏格拉底的欲望。作为对《克里蒂亚》篇中克里蒂亚开始叙述的那个故事的铺垫，蒂迈欧要首先谈起“万物的自然（the nature of the all）……从宇宙的诞生开始讲起，以人类的自然收尾”（27a）。Kalkavage注意到，《蒂迈欧》篇和《克里蒂亚》篇的构思呈现给我们另一个疑团：“为什么这部讲述宇宙的哲学作品竟会以政治为背景？”（页4）。

蒂迈欧讲的宇宙论以政治为背景，这一事实足以提醒思想缜密的读者注意到解释上的一个根本问题。这一情形与《王制》中存在的情形相对应，在《王制》中哲人被引见去解决政治统治的问题。苏格拉底随后描述了哲人的自然，对此进行任何解释都必须考虑到这种政治语境的需要。例如在《王制》卷六中，苏格拉底并未把哲人描述为寻求智慧的人，而是描述为拥有智慧的人；说法之所以有所改变，是因为最好的政制需要有智慧的统治者。同样，我们会期待在蒂迈欧的宇宙论话语中找到某种冗余或省略，某种明显的强调或遗漏，在某种程度上，这些

都至少能从充满暗示的语境中找到蛛丝马迹，正是在这种语境中他形塑着自己的讲辞。但是，如果我们对语境不够敏感，我们就无法领会（在某些情况下甚至无法发现）他讲辞中的这些特征。

在导言里，Kalkavage 着眼于上述两个疑团来思考《蒂迈欧》的开篇。在苏格拉底和克里蒂亚带有政治意蕴的讲辞中，缺席的是什么？简扼地说，是 *eros*（爱欲），尤其是想超逾变易（Becoming）的哲学欲望。把 *eros* 从政治语境中挪离，那么留下来的东西就是激奋（spiritedness）亦即 thumos,[①] 它以各种面目呈现在苏格拉底和克里蒂亚的讲辞中。Kalkavage 向我们表明，所有这些都为蒂迈欧的宇宙论提供了一个恰切的引导。在蒂迈欧讲辞的序辞（prelude）中所含有的期望是：他的智性努力应具有激奋和实践的品质，恰与爱欲和沉思相反。这一点至关重要。

苏格拉底对昨天以最佳政制为内容的讲辞进行了总结，很清楚，他的意图是想让我们回想起《王制》来（倘若不考虑两篇对话相应的场景日期的话——参 Sallis 前揭书，页 21 - 23）。但是他的总结明显是不完整的。它没有提到哲学，而且它“遗漏了任何跟上升有关的事情，而这种上升超越于严格意义上的政治”（页 8）。另一方面，苏格拉底想要看到城邦从事于激奋的行动，亦即战争。我们可能会想起在《王制》里，“言辞中的城邦”（the city in speech）根植于激奋之中，尤其是 Adeimantus 对不义（injustice）的愤怒（362d - 367e）。此外，苏格拉底的要求本身就带有不同寻常的激奋。Kalkavage 在词汇精解里注意到（页 134 - 135，词条“disorder”和“desire”），苏格拉底“命令”（order）他们描述战争中的城邦（动词是 epitattein）来满足他的 epithumid（欲望）；这后一个词“欲望”（desire）建立在激奋的基础之上。不同于实际上的“发高烧的”城邦，健康政制的战争必定是防御性的（参《王制》373d - e）；苏格拉底想要听到的战争是对疾病之侵袭所作出的保护性反应，克里蒂亚把这种战争等同于拥有美德的古代雅典人对大西岛人入侵所作出的反抗。这是蒂迈欧后面所作暗示的极佳例证：在一个内部失序的地方强加秩序乃是人的使命。

单是列出对话中其他的戏剧人物就足以暗示，激奋在《蒂迈欧》

---

① 古希腊文 thumos 的英译为 spiritedness，中文试译为激奋；其含义甚广，最重要的两个意思分别是怒气和勇气。

中作为主题而在场。蒂迈欧这一角色似乎是柏拉图的杜撰。也许，他在对话中的存在示范了一种对缺席的诗的反应，是柏拉图为填补缺席的部分而作的创造性尝试。赫尔谟克拉特和克里蒂亚乃是历史人物。赫尔谟克拉特是叙拉古的一位政治家，他在《蒂迈欧》情节发生的可能时间几年后帮助挫败了在西西里远征的雅典人（Welliver 前揭书，页 54）。他在对话中针对克里蒂亚的大西岛故事提供了一个警示性的和暗讽性的隐语：Kalkavage 暗示，我们也许该想到，当今帝国化的雅典是"一个新的大西岛"（页 7）。而克里蒂亚则似乎是雅典三十僭主之首的祖父，公元前 404—公元前 403 年间这个寡头政制在八个月的执政期间处决了一千五百个雅典人。克里蒂亚的在场期望着这样的时代：

> 有抱负的贵族们致力于强制施行最好的统治，把认定的理想以僭政的方式强加给人类现实。（《第七封信》324d）

似乎为了强调这一点，克里蒂亚在《蒂迈欧》和《克里蒂亚》中扮演着一个知其不可为而为之的爱慕忠诚的热恋情人（Welliver 前揭书，页 8 - 28）。

更重要的是，苏格拉底异乎寻常地把激奋置于爱欲之上，把变易置于存在之上；而克里蒂亚在着手完成苏格拉底交给他们的任务时，恰恰呼应了这一评价。克里蒂亚答应苏格拉底，他会把昨天神话中的城邦转变成"真实"（26d）。对克里蒂亚来说，"真实就是现实"（truth is fact）（页 13）；正如克里蒂亚将要重申的，现实乃是创建秩序之行动的一个结果。苏格拉底所讲的最好的政制"大部分都和梭伦关于古代雅典的故事恰相符合"（25e）。即使古代雅典不符合苏格拉底昨天所讲的政制模式，克里蒂亚也要使之符合：

> 昨天你给我们描绘的仿佛是在神话里的那个城邦及其公民，我们要把它化为真实的东西；我们不妨设想那城邦就是我所讲的城邦；同时假定你所想像的公民就是那祭司所说的我们的真正祖先。无论怎样来看它们都会若合符节，而且，说他们正是生活在那时候的人，这并不离谱。（26c - d）

克里蒂亚讲大西岛陷入了帝国狂热并招致覆灭，倘若这一传说乃警

语，那么他的埃及故事就是另外一种警语。埃及的塞斯（Sais）是古雅典的姊妹城（23d－e），它是受到严格监督的等级制度，由经过科学启蒙的祭司阶层施行统治，这一角色模仿了《王制》中的哲人——王。此外，塞斯乃是没有任何爱欲的地方，这里“任何事情看起来都僵化得离谱而且死气沉沉”，我们遇到的是老者（他们是垂死的男人）但没有年轻男性，也没有女人和孩子”（页 15）。同梭伦交谈的祭司们是祛除神话者，因为他们用纯科学术语来解释在世界其他地方人类的周期性毁灭，也许这绝非巧合（22c－d；另参《斐德若》229c－230a）。地理上的偶然使埃及人免遭自然灾难的毁灭（22d）；此外，塞斯是通过技术手段来征服无序的成功典范（包括立法和战争的方式，参 24a－b），因而也是在政治问题上长治久安的典范。正如祭司的书写方式使古代事迹免于陷入遗忘的海洋，塞斯的法律尊重了“宇宙”，它

> 发现了使人类事情有所增益的所有东西，上至神圣的事情，下至占卜与医术……，旁及所有其他学问（24c）。

总而言之，埃及的塞斯在变易之域作为“求秩序之意志”，是对激奋的技术性和政治性表达（页 42）。如此看来，它与“昨天”最好的政制不无相似，苏格拉底把它称为“一个技艺性的城邦，它由知识编织且臣服于 know－how”（参 Sallis 1999，页 20）。我们或许会留意到祭司们除了变易之外没有提到任何关于存在领域的事情，换句话说，没有提到有关哲学爱欲之首要对象的任何事情，哲学的爱欲居于宇宙本身之外：《王制》中的理念或《斐德若》中天外的（hyperuranian）存在者（247b－c）。

三

在《蒂迈欧》中，苏格拉底有着“极不寻常的沉默和涵量（receptivity）”，译者用住这一点进行了反思。苏格拉底的态度一部分是为“借助于行动和制作来思考真理的人们的设计创造出一个可接纳的（receptive）空间”（页 10），他的这一态度明显地体现在他把自己想看到处于战争状态的城邦的欲望描述为一个“feeling”（感觉）或“affection”（感受）（亦即 pathos，参 19b），也体现为他对打断蒂迈欧或对其

进行全盘检验的踌躇。蒂迈欧本人的宇宙论讲辞起到类似的作用：为了使世界尽可能接纳这一高贵设计，蒂迈欧努力修饬变易之域（页 42）。按他的看法，宇宙之所以容易接纳创作实践（productive practice）、道德编织（fabrication of moral）以及政治技艺（political craftsmanship），盖因神圣制作者（divine maker）对其进行技艺性的在先编织（artfully pre – fabricated）的方式。

> 蒂迈欧所描述的世界并非通过偶然和必然而发生……而是通过精审的技艺（页 17）。

蒂迈欧宇宙论中数学技艺的角色尤其值得深思。Kalkavage 看到，在《王制》中灵魂通过研究数学转向了存在。与苏格拉底不同，推动着蒂迈欧的并非哲学性的渴求——渴求进入存在之在场（come into the presence of Being）；他并不需要探求任何超逾他所讲关于宇宙的“likely story”（若有其事的故事）的东西（29c – d；参 Kalkavage 对蒂迈欧宇宙论中性欲之自然所进行的思考，见页 37、39 以及脚注 58）。他的 likely story 以另外的方式遵循了同样的观点。蒂迈欧解释道，在神匠制造了我们的灵魂（minds）之后，把它们置入诸星体之中并“向它们展示了大全之自然（the nature of the all）”。神匠告诉它们：它们会被植入身体之中，而他自己则有能力掌控那必然会发生的无序运动，途径是把它们同身体（以及灵魂较低级的各部分）合为一体，此后他会“回到他那有法可依的（lawful）星体上的居所”（41e – 42d）。于是，灵魂原初的智性禀赋（intellectual endowment）就并非取决于对天外存在者的洞观（vision of the hyperuranian beings）——有如《斐德若》中那样，而是取决于宇宙的周流不息（tour）。按蒂迈欧的说法，灵魂在宇宙中如居家中，而且宇宙本身适合于灵魂完成自身的使命；至于通过哲学超越变易——灵魂既没有这种欲望又没有能力达到。如果说，《王制》中的哲学动向是从变易到存在，那么，《蒂迈欧》中的动向就是“从存在返回变易”。只有着眼于对变易的人为修饬（artful renovation），存在才是“有用的”：作为创建宇宙所参照的“不变的模型”，它“确保了稳定性和一模一样的仿制（fine Formation of a likeness）”。数学是神匠制造（fabrication）宇宙时采用的首要工具。在《蒂迈欧》中，数学“没有因其理论的和沉思的性质而被看重”；相反，“它是一种手段——按

照数学所制造的世界和灵魂会遵守法度（law - abiding）而且表现得体（well - behaved）”（页 19）。同时，蒂迈欧身上体现了“借助数学解决问题的性情”，这种性情与激奋（thumos）——而不是哲学的爱欲（eros）——有着更密切的关联（页 135）。

数学化的自然学（mathematical physics）[①] 是“诗（*poiesis*）的一种形式”，蒂迈欧借此“使物体理知化”（rationalizes body），或使其变得可以理解，从而易于接纳（receptive）我们的技术设计。按照数学化的自然学在蒂迈欧的若有其事的故事（likely story）中所扮演的角色，或许有人称之为“mythematical physics”（页 21 及 33）。对于苏格拉底的乍看上去似乎是突如其来的评论，Kalkavage 所给出的思路极富睿见。在蒂迈欧讲完苏格拉底所谓其宇宙论讲辞的“序曲”（prelude）之后，苏格拉底催促他“演唱歌曲（nomos）本身”（29d）。Kalkavage 在词汇精解中（页 138，“law”词条中特别涉及此处）提醒我们，nomos 既有“歌”（song）的含义又有“法”（law）的含义。[②] 有如梭伦，蒂迈欧集诗人和立法者于一身。他的宇宙神话乃是一曲“科学之歌”，其首要功能“与其说是理论性的，倒不如说是音乐性的”。如果说，这种歌唱“使我们受自身政治位置（political place）的约束”，那么，蒂迈欧的“智性颂歌”（intellectual hymn）就诉诸于 thumos（激奋），从而“使我们根植于我们的宇宙故乡的习传礼法之中”（页 20、23）。进一步讲，他的讲辞既是宇宙论形式的立法行动，又是宇宙论形式的解释行动。由于蒂迈欧的首要关切是技艺性的“制”（making）与“作”（doing），是改塑变易而非认识存在，所以，他在本质上靠自己的 likely story 为生。Kalkavage 在文章结尾写道：

> 蒂迈欧选择了 the forms（型相）[③]（51d）。这明确地提醒我们，蒂迈欧的宇宙论讲辞即便是对于沉思的最高对象也采取了某种政治

---

① 直译为“数学物理”。“物理学”（physics）的词源本来是古希腊文的“自然”（physis），为了突显这种语义牵连，笔者试译为“自然学”。

② 在 Hackett 版本中，该句被译成“让我们享有作品本身”；苏格拉底的一语双关则踪影全无。由此足见 Kalkavage 的译笔实胜于 Zeyl。Kalkavage 对如何恰切传译对话的探讨见页 41－42。

③ Kalkavage 以 form 译 eidos，以 look 译 idea；本文试将 eidos 和 idea 分别译为“型相”（突显“种类”的含义）和“形相”（突显“外观”的含义）

的或政治家的姿态。从根本上说，进行思想就是进行判断（to *judge*）。（页31）

尽管苏格拉底认为蒂迈欧已经“达到所有哲学的巅峰”（20a），但严格说来蒂迈欧并非哲人。实际上，蒂迈欧所给出的nomos（礼法）揭示、维系、体现了人创立秩序的使命（vocation）[①]，如此看来，他与西方宗教统绪中的先知极为贴近。

四

或许，《蒂迈欧》所提出的最深刻的问题在于人的使命。为了思考我们的自然的（或神赐的）禀性（aptitudes）和终限（ends），把蒂迈欧关于我们的起源（origins）的叙述同《创世纪》（Genesis）的第一章进行比较不无裨益。《创世纪》中的神（the God）造出（forms）人的全部，而《蒂迈欧》中的神匠（the divine craftsman）仅仅塑造（fashion）了人的智性（intellect），并把制作（fabricating）灵魂的较低部分和身体的工作托付给在他之下的众神（41c－d）。人在《蒂迈欧》中的双重起源以另一种形式反映在《创世纪》中：在1：27中，男人和女人按神的形象被创造（created）出来，而在2：7中人从大地的泥土中被造出来。在《蒂迈欧》中，神匠把智性赋予给我们，以便人类制服他们灵魂的较低部分和身体的无序运动（42a－d）。在《创世纪》中，神强迫人类对自然世界施行统治并且对伊甸园进行耕作和照料（1：28，2：15）。这两个文本中，我们较低的自然妨碍了我们完成指定给我们的任务。《蒂迈欧》中的神匠确信，人无法把秩序强加给身体和灵魂，宇宙会遍布女人和走兽（42c）。这样，“欠缺（vice）本身就是工匠（demiurge或craftsman）的一种”（页40）。此外，从人的视角或者从局部的视角看上去是恶（evil）的东西，从大全的视角来看却全然是另外的东西（参奥古斯丁《忏悔》卷七，12－16）。在《创世纪》中，人的不顺从是因为“他有着欲望的想像和身体感官的满足——从而有

① 在宗教意义上或可译为“呼召”。

这样的说法：那树对食物是好的、对眼睛是愉悦的"[①]。这就是说，这树"作为智慧之源是可欲的（desirable）"（《创世纪》3：6）。也许，人在智性上的抱负（aspirations of the human intellect）本身就是反抗神圣命令（divine commands）的源泉；迈蒙尼德拒绝这种看法，而黑格尔则肯定这种看法。迈蒙尼德断言，人在沦落之前（prelapsarian man）享有理论沉思的"无与伦比的完善"（ultimate perfection）；黑格尔则辩称，这是一种"幸运的沦落"（Fortunate Fall）。[②]

萦绕在文本之间的这种共鸣确保了《蒂迈欧》会在从圣经立场进入柏拉图的读者中找到知音。中古基督教思想家认为幸福在于与神（神是 the Word）的相遇、在于对超验现实的沉思，[③] 他们在《蒂迈欧》中找到如此之多的投合自己的内容，这在历史上实属罕见。苏格拉底在对话中（譬如《王制》、《斐德若》）对哲学生活的辩护恰恰贴近这种宗教教诲的底蕴：奥古斯丁告诉我们，西塞罗的《Hortensius》点燃了他对智慧的爱和对永恒真理的渴求，从而改变了他的人生（《忏悔》3.4）。另一方面，《蒂迈欧》的试验带有如下观点：与沉思相比，人按其自然更适合于、更满足于实践性的（practical）和创造性的（productive）行动。对蒂迈欧而言，即便是 *theoria*（洞观、理论）也是一种实践性－创造性的行动。如此看来，与其说蒂迈欧宇宙论的精神气质接近约翰福音的开篇之言，倒不如说它更贴近歌德笔下浮士德提出的修正形式："太初有行！"——"In the beginning was the deed!"（《浮士德》第一部，书房 I）。《蒂迈欧》早在古代就预示了这种浮士德式现代原则的表达，并为纷然杂陈的现代著述奠定了基础——诸如培根的《新大西岛》、笛卡尔的《方法谈》、费希特的《人的使命》直至马克思的《德意志意识形态》。

在这一关节点上，我们最好先想一下在《蒂迈欧》开篇处苏格拉底所暗示的问题。究竟是什么在我们的生活中缺席，我们又如何弥补这种缺席（absence）？柏拉图提示我们，对于该如何理解这种缺席和不完

---

① 迈蒙尼德《迷途指津》1963，页 25。

② 迈蒙尼德《迷途指津》卷一，页 24－25，Shlomo Pines 译，Chicago 1963；黑格尔《哲学全书之逻辑学》，页 61－63，T. F. Geraets/W. A. Suchting/H. S. Harris 译，Indianapolis 1991。

③ 见奥古斯丁《忏悔》9.10；又参《神学大全》Ⅱ－Ⅰ，Q. 3，A. 8，阿奎纳在此坚持认为，幸福在于对神的本在的理智直观（the intellectual vision of the God's essence）。

整，从根本上说有两种回答。我们不妨把第一种称之为“哲学”——它在本质上是爱欲性的（erotic），涉及对智慧的欲求。另外一种即古希腊语中的poiein（制作：to make）——我们不妨称之为“诗”（poetry），它在本质上是激奋性的（thumotic），涉及求秩序的意志（the will to order）。我们是否应该致力于寻找我们在存在领域所缺乏的东西？抑或我们应该致力于在变易领域把它创造出来？对于其中任何一种抉择，我们是否在自然上就已完备（adequately equipped by nature），抑或我们可以变得完备？柏拉图在其对话中一再促使我们深思这枚硬币的两面。面对这种根本抉择，《蒂迈欧》从对智慧的欲求出发探究自然，探究寻求秩序的意志所带来的后果。如此看来，《蒂迈欧》扩展并深化了对“哲学与诗的古典争执”（《王制》607b）的检审。我们不难设想，这争执就发生在“昨天”。

Kalkavage在导言收尾处回到了前面提到过的问题：这部论涉宇宙的哲学要籍为什么以政治为背景？他暗示，《蒂迈欧》探究的乃是：倘若求秩序的意志取代了求智慧的爱欲，其后果如何。带着这种问题意识，政治背景就可以被视为一种提醒，它促使我们去关切秩序所带来的危险（页41－43）。这一暗示足以使我们体会到埃及的塞斯（Sais）与大西岛国的共同之处。埃及远离于世界其余地方，从而免于周期性的毁灭。在塞斯一切都死气沉沉，人的生命成了道德木乃伊，其原因就在于过度的秩序强制。克里蒂亚讲述的塞斯故事回答了这样的问题：一旦我们把秩序强加给变易的努力获得了持久的成功，后果是什么。克里蒂亚的回答预示了现代反乌托邦言述的某种基调。在讲述大西岛的宿命时，克里蒂亚的故事似乎一开始就站在与光谱相对的一端，似乎反映了征服无序（disorder）的努力的失败。然而，大西岛的毁灭是求秩序的意志的成功所带来的后果。大西岛是技术先进的社会，有着丰富的自然资源和一流的法律（《克里蒂亚》113c－120d）。如此说来，它在政治层面上是秩序的人为强制（the artful imposition of order）——蒂迈欧的神匠将其作为适合人类的典型活动赋予给人类——的最佳写照。大西岛的奢侈是开发实践性－创造性的technai（技艺）所注定会带来的后果，这最终导致了他们的傲慢和贪欲，从而促成了精神失序或内在的vice。

也许可以说，塞斯和大西岛的故事有着悲观的意蕴。我们的世界是“一”（one），但在其中却只有支离破碎。防止身体层面上的破碎（譬如大西岛）的努力恰会导致灵魂层面上的支离。倘若我们执意要在不

可能的事情上取得成功——不断地把秩序强加给我们的身体和灵魂（譬如塞斯），我们的生命就会变得荒芜。我们是否会得出这样的结论——对于失序（disorder）这样的问题根本没有既可能又可欲的解决？培根的《新大西岛》给出的提案是由科学教士（a scientific priesthood）来施行统治，从而似乎结合了塞斯和大西岛两种政制的要素。然而，培根的回答没能寻得稳妥的方案。其激进性是现代性普遍沾染的品性，这种激进恰恰可以在蒂迈欧的思想中找到根源：看重诗而排斥哲学。如果我对 Kalkavage 的理解没有搞错，则可以说，《蒂迈欧》的教诲乃是：求秩序的意志无法制衡自身（moderate itself），它非得通过哲学来加以制衡。毋庸讳言，求智慧的爱欲并没有提供对失序问题的解决。原因在于，它拒绝如下说法：求秩序的意志能够理解失序现象。只有从求智慧的爱欲的视角我们才会体味到，对人类生存的理解有着内在的限度，我们不妨把它理解为一连串有待“解决”的“问题”。